TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

O. HALLESBY, CHR. IHLEN, OLUF KOLSRUD, KARL VOLD,
J. SMEMO, G. SKAGESTAD, ALFRED TH. JØRGENSEN
(København), V. SÖDERGREN (Göteborg), S. LODIN
(Strängnäs), TH. GUNNARSON, IVAR WELLE,
R. SLAATTELID, HERMANN NORENDAL,
REIDAR HAUGE, IVAR P. SEIERSTAD,
LEIV AALEN, O. G. MYKLEBUST,
SVERRE AALEN og flere

INNHOLD

«LYDIGHET» I DET NYE TESTAMENTE. Av pastor Georg Osnes. Side 1.
RETNINGER OG TYPER I DEN NYERE SYSTEMATISKE TEOLOGI. Av professor dr. Chr. Ihlen. Side 16.
MISJONSVITENSKAPENS EKSISTENSRETT. Av stipendiat, misjonsprest Olav Guttorm Myklebust. Side 28.
SONING OG TILGIVELSE I DET GAMLE TESTAMENTE. Av professor Karl Vold. Side 44.

1. hefte *1943* *14. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingent!

TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

O. HALLESBY, CHR. IHLEN, OLUF KOLSRUD, KARL VOLD,
J. SMEMO, G. SKAGESTAD, ALFRED TH. JØRGENSEN
(København), V. SÖDERGREN (Göteborg), S. LODIN
(Strängnäs), TH. GUNNARSON, IVAR WELLE
R. SLAATTELID, HERMANN NORENDAL,
REIDAR HAUGE, IVAR P. SEIERSTAD,
LEIV AALEN, O. G. MYKLEBUST,
SVERRE AALEN og flere

14. BIND

OSLO 1943
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1943

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INHALT

Side

Georg Osnes: «Lydighet» i Det nye testamente 1
Chr. Ihlen: Retninger og typer i den nyeste systematiske teologi ... 16
Olav Guttorm Myklebust: Misjonsvitenskapens eksistensrett 28
Karl Vold: Soning og tilgivelse i Det gamle testamente 44
Olaf Moe: «Den ypperligste veg». Til fortolkningen av 1 Kor 13 49
Birger Gulbrandsen: Hans Nielsen Hauges nattverdlære og striden om den 61
Leiv Aalen: Luthersk eller barthiansk etikk? 75
Karl Vold: Literaturhistoriker und Philologen kontra Bibelkritik ... 87
Olaf Moe: Den nye danske prøveoversettelse av Det nye testamente 91
Chr. Ihlen: Troens Kristus og historiens Jesus 97
Alfred Th. Jørgensen: Danmarks Kirke 1943 114
Olaf Moe: Svensk og dansk-norsk salmetradisjon 124
Oluf Kolsrud: Demringstid i Norge. En brevveksling mellom Oluf Kolsrud og John Nome 133
Andr. Seierstad: Hans Nielsen Hauge og kvekarane 145
Ivar Welle: Bibeloversettelser 160
Victor Södergren: Husförhör 168
Asbjørn Hernes: Salmetone og menighetssong 174
D. A. Frøvig: En ny norsk kommentar til Jakobs brev 188
Ivar Welle: Claus L. Clausen. Et hundreårsminne 192

INNHOLD

Seite

Georg Osnes: «Gehorsam» im Neuen Testament 1
Chr. Ihlen: Richtungen und Typen in der neueren systematischen Theologie 16
Olav Guttorm Myklebust: Die Daseinsberechtigung der Missionswissenschaft 28
Karl Vold: Sühne und Vergebung im Alten Testament 44
Olaf Moe: *«Der köstlichere Weg».* Zur Auslegung des 1 Kor 13 49
Birger Gulbrandsen: Hans Nielsen Hauges Lehre vom Heiligen Abendmahl under der Streit darüber 61
Leiv Aalen: Lutherische oder Barthche Ethik? 75
Karl Vold: Literaturhistoriker und Philologien kontra Bibelkritik ... 87
Olaf Moe: Die neue dänische Probeübersetzung des Neuen Testaments 91
Chr. Ihlen: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 97
Alfred Th. Jørgensen: Die Kirche Dänemarks 1943 114
Olaf Moe: Schwedische und dänisch-norwegische Kirchengesangtradition 124
Oluf Kolsrud: Dämmerungszeit in Norwegen. Ein Briefwexel zwischen Oluf Kolsrud und John Nome 133
Andr. Seierstad: Hans Nielsen Hauge und die Quäker 145
Ivar Welle: Bibelübersetzungen 160
Victor Södergren: Hauskatechisationen 168
Asbjørn Hernes: Gesangweise und Gemeindesingen 174
D. A. Frøvig: Ein neuer norwegischer Kommentar zum Brief des Jakobus 188
Ivar Welle: Claus L. Clausen. Zum hundertjährigen Andenken 192

«LYDIGHET» I DET NYE TESTAMENTE

Av Georg Osnes.

Det vanlige ord for «lydighet» i N. T. er ὑπακοή. Verbet ὑπακούειν svarer til det hebraiske šamaᶜ, som i alminnelighet er forbundet med preposisjon i betydningen lyde. Grunnbetydningen er som bekjent å høre. Og den oversettelsen er jo naturlig når bare selve *høre*akten skal framheves, det å fornemme noe med øret. Men i visse forbindelser får det betydningen å høre på en bestemt måte, nemlig slik at en bøyer seg inn under det hørte, så det blir virkeliggjort i ens handlinger og forhold (en «eksistensiell» høren). Det antar da betydningen av vårt «lyde».[1]) Her er det navnlig lydigheten overfor Gud som interesserer oss. Og no er det lett å se at lydigheten spiller en stor rolle i G. T. Det er tydelig at lydighet er et grunnkrav i gudsforholdet i den gamle pakt.[2])

Et indirekte vitnesbyrd om det har vi allerede på et av Bibelens første blad. Gen 3, 17: fordi du lød din hustru og åt — —, så skal jorden være forbannet for din skyld. Adam lød sin hustru, men han skulde ha lydt Gud Herren, og denne ulydighet dro etter seg de sværeste følger, v. 17—19.

Direkte har vi det uttalt i Herrens ord til Abraham, Gen 22, 18: i din ætt skal alle jordens folk velsignes, fordi du lød mitt ord (sml. Gen 26, 4—5). Det var Abrahams *lydighet* som hadde slike herlige, vidtrekkende følger.

Og som et *grunnkrav* framtrer lydigheten klart ved paktsslutningen på Sinai, Ex. 19, 5,[3]) sml. 24, 7. Ved denne avgjørende be-

1) Ang. sammenhengen mellom å lyde og å høre se de praktiske utførelser av I. Seierstad i Luth. Kirketidende 1933, s. 21 f. — Merk også hvorledes i de fleste språk grunnforestillingen i lydighetsbegrepet er «å høre». Så både i hebraisk, gresk, latin (obedire av ob-audire), fransk (obéir), engelsk (subst. obedience), tysk (subst. Gehorsam) og skandinaviske språk (norsk «lyde» sml. nynorsk «lyda etter»). — 2) Det kunde nok nevnes andre grunnkrav i G. T.: frykte Herren, sette sin lit til Herren, håpe på Herren, omvende seg, elske Herren. — Men de mest karakteristiske må sies å være lydighet og frykt, derav går det første mest på viljen, det siste på følelsen. Sml. König: Theologie des A. Testaments, 1923, s. 89, og Johs. Pedersen: Israel II, 2. utg., s. 338—39. — 3) Merk absolutt inf., som når den står foran, uttrykker betoningen. Herved framheves viktigheten av at betingelsen oppfylles.

givenhet i gudsfolkets historie da Herren slutter pakt med det, oppstilles lydighet som grunnbetingelsen.

Det samme finner vi i den profetiske forkynnelse. Et hovedsted her er 1 Sam 15, 22, hvor vi har de kjente ord som Herren taler til den ulydige konge gjennom profeten Samuel: *lydighet* er bedre enn offer. Sml. v. 1 og 19. Videre nevner vi et sted som Jes 1, 19. N.o. har her høre, men motsetningen til v. 20 taler avgjort for oversettelsen lyde.[4]) Også her er lydigheten sterkt betonet som et grunnvilkår. — Det samme gjelder Jer 7, 22—28; 9, 13; 11, 7—8; 17, 24; 32, 23; 35, 14—17. Se også Josva 5, 6; 2 Kong. 18, 12; Mika 5, 14; Esek. 3, 7; Jes 55, 2. 3; Deut. 8, 20; 11, 27. 28; 26, 17; 27, 10; 28, 1. 2. 15; 30, 2. 8. 10. 17. 20; Lev. 26, 14. 18. 21. 27; Haggai 1, 12; Sak 6, 15; Salme 81, 12. 14; 95, 7; 106, 25; Job 36, 12 og Dan 9, 10. 11. Lydighet er grunnkravet, og på den annen side er *ulydighet* nettopp den svære synd som vekker Guds vrede (lô šama' — være ulydig, marah — være gjenstridig).

Vi kunde ha nevnt flere steder i G. T. hvor vårt uttrykk forekommer. Men hovedsaken her er ikke å regne opp en hel del slike tilfelle. Dermed var ingenlunde gitt at lydighet er et *grunnkrav* i den gamle pakt.

Derfor har vi under oppregningen fortrinsvis lagt an på å påvise at begrepet forekommer i slike forbindelser hvor det tydelig framtrer som et grunnkrav. Altså: ikke bare kvantitativt, men også kvalitativt inntar lydighetskravet en framtredende plass i G. T.

Hvorledes er det så i N. T.? En har til dels hevdet at forholdet her er det samme. «The importance of obedience is no less emphasized in N. T. than in O. T.»[5]) Men dette viser seg ved en nærmere undersøkelse ikke å være holdbart. Vi vil tvert imot hevde at en må bli slått av hvor sterkt begrepet lydighet trer tilbake i N. T., både kvantitativt og kvalitativt, for å bruke de samme uttrykk som ovenfor. Ved første øyekast kan denne påstand synes å bli gjort til skamme. En nytestamentlig konkordans oppviser nemlig atskillige tilfelle både under ὑπακοή og ὑπακούειν. Og i en bibelordbok vil en finne enda noen flere, da «lydighet» kan være gjengivelse også av noen andre greske ord (se nedenfor).

Men her må en for det første være oppmerksom på at flere av de stedene hvor lydighet forekommer, gjelder forholdet til mennesker. Vi har således omtalt forholdet mellom barn og foreldre, Ef 6, 1; 1 Tim 3, 4; Luk 2, 51 (om Jesus), mellom tjenere og herrer, Rom 6, 16; Ef 6, 5; Tit 2, 9, mellom ektefolk, 1 Pet 3, 6; 1 Tim 2, 11, forholdet til øvrigheten, Rom 13, 1; Tit 3, 1, forholdet til veiledere

4) Se også Buhl: Jesaja, s. 4 og 23. — 5) Dictionary of the Bible, 1911, vol. III, art. Obedience, s. 581.

og førere, Acta 5, 39; 7, 39; Hebr 13, 17; 2 Tess 3, 14; Filem 21; 2 Kor 2, 9.

Vi har også noen mer spesielle tilfelle. Matt 8, 27 om vindene og sjøen, Mark 1, 27 og Luk 10, 17 om de onde ånder, Luk 17, 6 om morbærtreet, Rom 6, 12 om lydighet mot det dødelige legemes lyster. — I en særstilling står Jesu lydighet. Ovenfor har vi nevnt hans lydighet mot foreldrene, Luk 2, 51. Om forholdet til hans himmelske far taler Fil 2, 8 og Hebr. 5, 8.

Alle disse stedene kan vi sjalte ut, for det som interesserer oss her, er de tilfellene hvor det er tale om vår lydighet mot Gud.

Her må vi komme tilbake til det som ble berørt ovenfor, at vi i N. T. også finner en del andre greske ord som er gjengitt med «lyde». Først nevner vi ordet πείθεσθαι, som vi har i Gal 5, 7 (dessuten finner vi det i Acta 5, 39 og Hebr 13, 17 — se ovenfor). Sml. de avledede ord ἀπειθεῖν, ἀπείθεια og ἀπειθῆς.[6]) — Alle disse uttrykk kan gjengis med variasjoner av «lyde», men en må være klar over at delvis andre forestillinger ligger til grunn.[7])

Det kunde ligge nær å uttrykke forskjellen slik at πείθεσθαι går på erkjennelsen, mens ὑπακούειν går på viljen. Grunnbetydningen av det første er jo i aktiv å overbevise, altså i medium = la seg overbevise, bli overbevist. Rent skjematisk går det vel an å si det slik. Men er det så opplagt som alminnelig antatt at ὑπακούειν ensidig går på viljen? At ὑπακούειν også kan gjelde *tankens* bøyelse eller underordning synes å framgå tydelig av 2 Kor 10, 5: ta enhver tanke til fange i lydighet mot Kristus. νόημα er produktet av νοῦς: tanke, refleksjon (ikke forstand, fornuft).[8]) — εἰς τὴν ὑπακοήν = inn i lydighetens område ɔ: så at den (tanken) lyder, sml. uttrykksmåten i 9, 13 og Rom 1, 5.[9]) Det logiske subjekt for det i ὑπακοή liggende verbum må være νόημα. — Og i de tilfelle hvor det er tale om å være «lydig mot *sannheten*» og liknende uttrykk (sml. Rom 6, 17), ligger vel trykket like mye på *erkjennelsens* bøyelse inn under sannheten som på viljens. Sml. Jer 7, 24! De adlød ikke — de fulgte *sine egne tanker*.[10]) — Rom 6, 12 antyder endog muligens at lydigheten kan omfatte ikke bare viljens og erkjennelsens, men også følelsens bøyelse inn under det objekt som kommer på tale, idet forestillingen synes å være at det gjelder å ta sin egen *lyst* «til fange» (sml. bildet i 2 Kor 10, 5) — så den ikke går med på det dødelige legemes lyster.

I det hele må en være klar over at grunnforestillingen i begrepet

6) Se motsetningen ἀπειθεῖν — πείθεσθαι Rom 2, 8. — 7) Sml. W. Schlatter: Glaube und Gehorsam, s. 39 (i «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», 1901, V, 6). — 8) Cremer-Kögel: Biblisch-theologisches Wörterbuch der Ntl. Gräzität, 10. Aufl., s. 766, og Moe: Apostelen Paulus' forkynnelse og lære, s. 100. — 9) Lietzmann: Handbuch zum N. T., IX, s. 141. — 10) mô'ēsôt — eg. «Ratschläge».

lyde, nemlig «å høre»,[11]) ikke sier noe bestemt om at det ensidig gjelder en *viljes*reaksjon. Det kommer an på hvilken innvirkning objektet søker å gjøre på den som skal være lydig, eller kanskje heller: hvilken side av personlighetslivet som søkes påvirket. Det retteste vil da være å si at lydigheten gjelder hele sjelelivets reaksjon, med særlig trykk på viljesiden. — I denne sammenheng vil vi også betone at mye vilde være vunnet om vi på vårt språk kunde få tilbake en gjengivelse av begrepet lydighet som ga uttrykk for den til grunn liggende forestilling «å høre», idet det ord vi har no, vekker uklare og villedende forestillinger om hva som ligger i det. Vår generasjon hører ikke lenger utav det det som utgjør grunnforestillingen. «Hørsomhet» vilde være bra, hvis det ikke klang så gammeldags.

Når vi da skal prøve å angi forskjellen mellom πείθεσθαι og ὑπακούειν, kunde vi uttrykke den slik at det første begrep er atskillig snevrere i sitt innhold enn det annet, og at vekten i det annet ligger mest på viljesiden, mens det første går på erkjennelsen.[12])

Ved siden av πείθεσθαι forekommer πειθαρχεῖν, og det på det viktige sted Acta 5, 29, sml. 5, 32. Dessuten har vi det Tit 3, 1 — se ovenfor. Det er avledet av πείθειν og ἀρχή, og den til grunn liggende forestilling er da «å lyde (la seg overbevise av) en som står over en (en foresatt)».[13]) Det brukes nettopp i Acta 5 i en forbindelse hvor det er tale om forholdet til øvrigheten (ἀρχή). Det samme er tilfelle i Tit 3, 1.

Når det gjelder forholdet mellom πειθαρχεῖν og ὑπακούειν er det også her den forskjell at det første går mer på erkjennelsen (sml. πείθεσθαι ovenfor). Ved siden av det inneholder vel πειθαρχεῖν et moment av underordning under en høyere instans (ἀρχή).

Så har vi endelig brukt ὑποτάσσεσθαι, Rom 8, 7 og Hebr. 12, 9 (om forholdet til Gud). Ved siden derav forekommer det i Rom 13, 1 og Tit 3, 1 om lydighet mot øvrigheten. Se også Luk 2, 51 og 10, 17 og en del andre steder hvor det er oversatt med «lyde».

Men dette ordet inneholder i grunnen en ganske annen forestilling enn ὑπακούειν, og på de aller fleste stedene vil en oversettelse som «å underordne seg», «være undergitt», høve likså godt, og enno bedre gi uttrykk for det som egentlig ligger i ordet.

11) Vi kan ikke gå ut fra at begrepet lydighet har fått et så fast preget innhold at den opprinnelige forestilling er helt forsvunnet. — 12) Forskjellen mellom ὑπακούειν og π. (ἀπειθεῖν) kommer også fram deri at ἀπειθεῖν kan stå som motsetning til πιστεύειν, Joh 3, 36; Acta 14, 1. 2; 1 Pet 2, 7 o. fl. st. — 13) Menge-Güthling: Griech.-Deutsches Wörterbuch, 4. Aufl., s. 536 (under πειθαρχικός).

Felles for alle disse tre siste gjengivelser av «lyde» er at de ikke egentlig kan sies å ha noe med viljen å gjøre (som ὑπακούειν), og dessuten savner vi i dem alle den grunnforestillingen som dominerer i ὑπακούειν, nemlig å *høre*. (Sml. bemerkningene ovenfor om šama'.)

Vi mener derfor at det er berettiget å holde de nevnte steder utenfor i vår undersøkelse, og bare regne med de tilfellene hvor vi har det ekte ord for lydighet, ὑπακοή (ὑπακούειν, ὑπήκοος).[14])

Vår påstand er altså at «lydighet» forekommer påfallende sjelden i N. T. Dette bestyrkes ved den betydningsfulle iakttagelse at valget nettopp av dette ord flere steder må være framkalt ved at det står i en spesiell forbindelse. En kan ikke fri seg fra antagelsen av at kanskje et annet ord vilde ha vært brukt hvis begrepet hadde stått i en nøytral sammenheng.

Flere steder er vel vårt ord brukt fordi det står i en sammenheng hvor det dreier seg om *forholdet mellom far og barn* eller en avbildning av dette forhold. Vi nevner først 1 Pet 1, 14: ὡς τέκνα ὑπακοῆς —. Visstnok er det nokså alminnelig å oppfatte denne vending som en aramaisme.[15]) Da vil all vekt falle på det siste ord, og τέκνον har ikke noen selvstendig verdi i sammenhengen ɔ: det skal i denne forbindelse ikke oppfattes i egentlig forstand om herkomsten = barn, men det brukes — i analogi med uttrykksmåten i aramaismer ellers — sammen med et artsnavn for å betegne bæreren av en egenskap. Da kan vi altså ikke oversette: som lydige *barn*, men må si rent alminnelig: som lydige mennesker, eller: som slike der er lydige.

Men det er slett ikke nødvendig å anta at her foreligger en aramaisme. Det er vel så rimelig med andre fortolkere[16]) å ta ὑπακοῆς som en kvalitetsgenitiv, og la τέκνα beholde sitt egentlige innhold, idet Gud her er anskuet som lesernes far, så det hele altså blir å oversette: som lydige barn (så norsk oversettelse). For dette taler at forestillingene «barn» og «lydighet» hører naturlig sammen; hvorfor da gripe til en slik utveg som nevnt, når det ikke er nødvendig av språklige grunner?[17]) Like nedenfor, v. 17, er jo også Gud betegnet som lesernes *far*, noe som viser at forestillingen om forholdet far—barn er sterkt fremme i sammenhengen.

Til samme kategori må henregnes et par steder i 2 Kor.brev,

14) Se G. Kittel: Theol. Wörterbuch zum N. T. I, s. 224—25, og Cremer-Kögel, s. 108—109. — 15) Så bl. a. Madsen og Odland. — 16) F. eks. Knopf og Wohlenberg. — 17) Ganske annerledes blir det med et uttrykk som τέκνα ὀργῆς, Ef 2, 3. Her er det umulig å oppfatte o. som en kvalitetsgenitiv (vrede barn). Barn og vrede hører jo også på ingen måte naturlig sammen.

10, 5. 6 og 7, 15 og 2, 9[18]) og vel også Rom 15, 18 og 16, 19. Her har vi nettopp faderlig refselse og formaning. I Korintierbrevene, og da særlig i 2 Kor.brev, anslår Paulus en så faderlig refsende tone som neppe i noe annet av sine brever,[19]) og det er da ikke annet enn hva en må vente at et begrep som «lydighet» melder seg ganske naturlig. — Rom 15, 18 står midt inne i et formanende avsnitt, sml. v. 14 og 15. Det kan dog også tenkes at Rom 1, 5 har innvirket på valget av ordet lydighet her (både i Rom 1, 5 og 15, 18 er *hedningene* nevnt). Også Rom 16, 19 står i en formanende sammenheng, se v. 17.

«Lydighet» forekommer videre i en sammenheng hvor det dreier seg om et *tjener-herre-forhold.* Således Rom 6, 12 og under innflytelse derav 6, 17. I 6, 12 er vel lydigheten mot *Gud* bare indirekte uttalt, men intet vilde være i vegen for at det etter den negative sats i v. 12 kunde ha kommet en positiv oppfordring til å lyde *Gud* (istedenfor å lyde syndelegemets lyster), likså vel som det i v. 13 etter det negative ledd kommer en positiv formaning. Og det tilsvarende positive ledd vilde da for vers tolvs vedkommende uten tvil nettopp ha inneholdt noe om å lyde Gud. Men det som i denne forbindelse er hovedsaken, er det som ble nevnt ovenfor, at valget av «lydighet» her utvilsomt er framkommet under innflytelse av den spesielle sammenheng. Sml. v. 6 hvor det er tale om å *tjene* synden, v. 12: la ikke synden *herske* ɔ: være *herre.* Se videre v. 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23. Her opptrer i rikt mål begreper som δουλεύειν, βασιλεύειν, κυριεύειν. Ikke underlig at de har i sitt følge et begrep som lydighet. Det hører ganske naturlig med i den forestillingskrets. Og det er da forståelig at dette uttrykk er brukt også i v. 17.

Så har vi de tilfellene hvor der er en *henspilling på gammeltestamentlige steder og forhold.* Hebr 11, 8: ved tro var Abraham lydig. 2 Tess 1, 8 er også i den greske tekst betegnet som siktende til gammeltestamentlige ord; det er vel en friere gjengivelse av tanker i Jer 10, 25 og Salme 79, 6. Etter vår oppfatning må et sted som 1 Pet 1, 2 også tas med her. Uttrykksmåten i v. 2 henspiller utvilsomt på Ex. 24, 7 og 8 (sml. henvisningen i margen i Nestles utgave av N. T.).[20]) I v. 7 lover folket *lydighet,* og umiddelbart etterpå fortelles det om en *oversprengning* med blod; her har vi altså nettopp de to uttrykk som vi finner igjen i 1 Pet 1, 2. Se også Hebr 2, 2 (παρακοή) og 1 Kor 14, 21 (εἰσακούειν). — Når det gjelder

18) Det kan jo bli et spørsmål om disse to siste steder hører med her eller i en tidligere nevnt forbindelse, nemlig der hvor det er tale om lydighet mot mennesker. — 19) Sml. Moe: Apostelen Paulus' liv og gjerning, s. 435 (og Kort innl. til N. T., s. 38). — 20) Se P. Madsen: Peters 1. brev, s. 12.

et sted som Rom 10, 16, finner vi at også det helst bør plaseres i denne kategori. V. 16 a står jo i forbindelse med flere gammeltestamentlige sitater, og det er forestillingen om det ulydige og gjenstridige Israel i den gamle pakt (v. 21) som står for Paulus' tanke.

Nevnes må også de stedene hvor omtalen av *Jesu eksempel* har innvirket på valget av ordet lydighet. Fil 2, 12: liksom I alltid har vært lydige —. Her er like foran fortalt om hvorledes *Jesus* ble lydig, v. 8.[21]) — Hebr 5, 9: opphav til evig frelse for alle dem som lyder ham. I verset like foran står det om hvorledes Jesus lærte lydighet.[22]) I disse tilfellene kunde meget godt andre høvelige uttrykk vært brukt for å uttrykke det samme; det er vanskelig å forklare valget av vårt ord på annen måte enn som en språklig tilpassing i sammenhengen.

Endelig vil vi peke på Rom 5, 19, hvor Jesus stilles opp mot den første Adam. Her konfronteres Adams ulydighet med Jesu ganske motsatte forhold. At nettopp uttrykket lydighet er brukt om Jesus i denne sammenheng, er jo da meget forståelig. Men samme sak kunde godt vært uttrykt på en annen måte, f. eks. slik som i v. 18: ens *rettferdige gjerning!* — Ikke så å forstå at «lydighet» om Jesus skulde betegne noe saklig uriktig. Vi har det jo også ellers brukt om Jesus, sml. de tidligere nevnte steder. Men det spørres om det ikke i de tilfellene nettopp er valgt med tanke på Rom 5, 19! (som må forutsettes å ha vært godt kjent da de andre stedene ble nedskrevet).

Sammenlagt blir det da ikke så få steder som kommer inn under kategorien de «blandede» tilfelle. Selvfølgelig kan vi ikke bent fram holde dem utenfor i vår undersøkelse. Uttrykket «lydighet» er jo påviselig brukt. Men som nevnt har det utvilsomt spesielle grunner. De «rene» tilfelle som da blir igjen, er ikke mange. Det er altså slike steder hvor en ikke kan påvise noe spesielt i sammenhengen som har innvirket på valget av nettopp dette bestemte ord som vi har for oss i vår undersøkelse. Så helt sikre er dog ikke noen av de tilfellene vi her vil nevne.

Først tar vi for oss Acta 6, 7: mange av prestene ble lydige mot troen. Selve uttrykksmåten er eiendommelig. Forestillingen må være den at forkynnelsen virker troen som en innvendig rørelse og bevegelse, hvori ligger det krav at mennesket skal hengi sin vilje til den. Nekter det, så er troen avvist og mennesket vantro, men gir det sin vilje hen til dens tilskyndelse, så er det «lydig mot troen».[23]) Her må vi vel ha for oss et «rent» tilfelle. Ellers finnes

21) Sml. Moe: Til medarb. for evangeliet, s. 77. — 22) Sml. Odland: Hebreerbrevet, s. 58. — 23) Se A. Schlatter: Der Glaube im N. T., s. 272.

det ikke noen steder i Acta eller hos Lukas i det hele som har uttrykket «lydighet» om forholdet til Gud, og som kan tenkes å ha innvirket på ordvalget i Acta 6, 7. — Ganske utenkelig er det dog ikke at uttrykket her kan være valgt med henblikk på Paulus' ord i Rom 1, 5, idet Lukas da har oppfattet πίστεως der som en objektsgenitiv (se nærmere nedenfor).

Videre må vi vel kunne nevne 1 Pet 1, 22: lydighet mot sannheten. Det *kan* jo tenkes at forestillingen fra v. 2 og v. 14 henger igjen her og har innvirket på ordvalget, men det lar seg ikke fastslå med bestemthet.

Allerede ovenfor har vi et par ganger hentydet til det kjente sted Rom 1, 5, hvor Paulus uttrykker sin oppgave med ordene εἰς ὑπακοὴν πίστεως. Visstnok er uttrykket til dels blitt oppfattet slik at Paulus skulde virke lydighet mot troen, sml. Acta 6, 7.[24]) Og i så fall vilde Rom 1, 5 høre med blant de «rene» tilfelle. Men da kunde ikke artikkelen ha manglet ved πίστεως.[25]) Derfor må πίστεως oppfattes som en apposisjonsgenitiv, så uttrykket kan gjengis med «den lydighet som består i tro». Og da kan Rom 1, 5 ikke egentlig høre med blant de «rene» tilfelle. Vekten ligger jo ikke på lydigheten, men på *troen*. Eller med andre ord: det er ikke Paulus' hensikt her å betone *lydigheten*. Den kommer ganske i skyggen for det andre begrepet: troen.

Etter dette skulde altså de «rene» tilfelle være ganske få. Bemerkelsesverdig er det også at «lydighet» aldri er brukt hos synoptikerne og Johannes om forholdet til Gud. Heller ikke hos Jakob og Judas. Bare hos Paulus, Peter og i Hebreerbrevet (og Acta 6, 7). — At lydighet er såpass framhevet i Peters første brev vil J. Kögel forklare av den foranstilling som Ordet har i dette brev.[26]) Noe av det samme skulde gjelde for Hebreerbrevets første del. I sin alminnelighet kan det sies at lydighet i N. T. kommer i betraktning overfor *Ordet*, liksom det jo ikke må glemmes at begrepet kan avledes av ἀκούειν. Her har Kögel pekt på en saklig sammenheng som sikkert i sin alminnelighet er riktig. Men i sine videre utførelser gjør Kögel seg skyldig i en tilsnikelse, idet han regner med også slike steder hvor lydighet ikke er gjengitt med ὑπακοή, men med andre greske ord som *ikke* inneholder forestillingen «å høre». I Peters første brev er ὑπακοή brukt bare tre ganger, og bare den ene gang i forbindelse med Ordet (sannheten, 1, 22). I forbindelse med Ordet er det negative uttrykk ἀπειθεῖν brukt, 2, 8; 3, 1 og 4, 7, og her har vi jo straks en annen forestilling.

24) Så Cremer-Kögel, s. 109. — 25) Moe: Romerbrevet, s. 51. — 26) J. Kögel: Die Gedankeneinheit des 1. Briefes Petri, s. 37 (507) o. a. st. (i Beitr. zur Förderung chr. Theol. 1902).

Vi nevnte at de «rene» tilfelle ikke er mange. Men det mest avgjørende er at lydighet i N. T. aldri bestemt framsettes som et *grunnkrav* i gudsforholdet. Hebr 5, 9 kommer ikke i betraktning her. Uttrykksmåten er så tydelig valgt med henblikk på verset foran, og det kan ikke være meningen her å oppstille en *annen* betingelse enn *troen*. «De som lyder ham» er en mer omfattende, formal betegnelse for «de som tror på ham». Lydigheten må her som i Rom 1, 5 være den lydighet som består i tro.[27])

Ellers merker vi oss også at det aldri i N. T. direkte er tale om ὑπακοή mot *Gud*. (To ganger ὑ. mot *Kristus*, 2 Kor 10, 5 og Hebr 5, 9.) Ellers brukes uttrykk som lydighet mot sannheten, evangeliet, troen — eller ordet står absolutt.

Denne undersøkelse har altså vist at begrepet lydighet har en meget tilbaketrukken plass i N. T., både kvantitativt og kvalitativt. Men selv om vi ikke har selve *ordet* så ofte, kan det jo ikke nektes at vi har *saken*. Se L. Brun: Jesu evangelium, s. 305 flg.[28])

Vi finner flere uttrykk som er noenlunde ensbetydende.

«*Å gjøre Guds vilje*», Matt 7, 21; 12, 50 (21, 31); Mark 3, 35; Joh 4, 34 (om Jesus); 7, 17; 9, 31; 1 Joh 2, 17. Hos Paulus bare en gang, Ef 6, 6. — Hebr 10, 7 (i et gammeltestamentlig sitat); 10, 36; 13, 21; 1 Pet 4, 2 (leve etter Guds vilje).

«*Holde Guds bud*», Joh 14, 15—21; 15, 10; 1 Joh 2, 3. 4; 3, 22. 24; 5, 2. 3; Åp. 12, 17; 14, 12; 1 Kor 7, 19. På disse stedene er hele uttrykket smeltet sammen til en eneste forestilling, annerledes andre steder, f. eks. Matt 19, 17 og 1 Tim 6, 14, og derfor kommer ikke de i betraktning her.

«*Holde Guds ord*», Joh 8, 51. 55 (det siste om Jesus); 14, 23. 24; 15, 20; 17, 6; 1 Joh 2, 5; Åp 3, 8.

«*Høre Jesu ord og gjøre etter dem*», Matt 7, 24 og 26; «*holde det som Jesus befaler*», Matt 28, 20.

«*Være Ordets gjører, ikke bare dets hører*», Jak 1, 22. 23; «*være lovens gjører*», Jak 4, 11.

Og så har vi alle de stedene hvor lydigheten ligger i *selve handlingen*. Se L. Brun på ovenfor nevnte sted.

De nevnte uttrykkene er dog ikke ganske synonyme. Å gjøre Guds vilje er ikke akkurat det samme som å være lydig. I begge tilfelle dreier det seg visstnok om et forhold til Gud som han bifaller. Men ellers er uttrykkene ikke så ensbetydende som en antar.

27) I Acta 5, 32 er ikke ὑπακούειν brukt. Heller ikke der kan det være tale om å komme i motsigelse med regelen i Ef 1, 13 og Gal 3, 2. — 28) L. Brun finner det med rette påfallende at formaningen til lydighet ikke trer sterkere og mer direkte fram i Jesu overleverte ord enn tilfellet er, s. 306.

Det er således ikke rett å si at det i begge tilfelle dreier seg om å gjøre det Gud krever. Da har en ikke den rette forståelse av hva det vil si etter nytestamentlig språkbruk *å gjøre Guds vilje*. Det vil egentlig ikke si å gjøre det Gud *krever*. — Saken er den at dette uttrykk må forståes i overensstemmelse med gammeltestamentlig språkbruk. Og i G. T. finner vi intet ord som helt ut dekker eller tilsvarer vårt begrep «vilje». Det som i våre bibler er oversatt med vilje, uttrykkes på hebraisk med ḥēfæs eller raṣôn, velbehag. Disse hebraiske ord gjengis på gresk dels med εὐδοκία, dels med θέλημα. Det siste er et hellenistisk ord, fremmed for profangresken. Det forekommer atskillig hyppigere i N. T. enn i LXX. Begge steder brukes det ikke egentlig om viljen som fordring, krav, men om viljen som uttrykk for velbehag, tilbøyelighet, lyst.[29]) Når det står om Guds vilje, betegner det Guds velbehag i noe. I N. T. forekommer det oftest om *Guds* vilje. Særlig karakteristiske steder er Matt 26, 42; Rom 12, 2; Ef 1, 9; 1 Pet 3, 17. Om å *gjøre* Guds vilje se Matt 7, 21; Joh 4, 34 og andre steder. — Ved denne iakttagelse får bønnen i Matt 6, 10 først sin særlige vekt og eiendommelige farge ved siden av den første bønn.[30])

Altså: det nytestamentlige uttrykk ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ gjengis best med å gjøre det som er til behag for Gud. (Så vidt vi kan se, er dette ikke tilstrekkelig påaktet av eksegetene.)

Men da mister det straks den nære kontakt med begrepet lydighet. For hva ligger det i det? — Vi har ovenfor pekt på at grunnforestillingen i lydighetsbegrepet er å *høre,* men det riktignok å høre på en eksistensiell måte, så en bøyer seg inn under det hørte. I vår sammenheng vil det si: å høre på Gud og hans ord slik at en bøyer seg inn under det og handler og lever etter det. — Stiller vi no dette ved siden av «å gjøre Guds vilje» (forstått slik som nevnt ovenfor), ser vi at det er forskjell. Det kunde ligge nær å uttrykke den slik at å gjøre Guds vilje er noe mer bestemt, spesielt, i forhold til å være lydig. Det siste begrep forteller jo ikke noe om selve handlingen, innholdet av den, bare om måten den foregår på, nemlig i lydighetens form. — Noe er det vel i dette, men å gjøre Guds vilje er heller ikke så innholdsbestemt. Innholdet må jo også her bestemmes nærmere av sammenhengen.

Forskjellen er vel heller at *å gjøre Guds vilje* går mer på handlingen, *lydighet* mer på innstillingen som er forutsetning for handlingen og som besjeler den. Her er 1 Pet 1, 14—15 nokså illustrerende, likeså tilfellet med Abrahams lydighetsprøve, Gen. 22.

29) Cremer-Kögel, s. 483. — 30) Cremer-Kögel, s. 484.

— Videre kan vi vel si at lydighet ved siden av det positive moment: å bøye seg inn under det hørte, også inneholder et (i logisk mening) forutgående negativt moment: å overvinne sin egen (motstridende) vilje. Her kan vi ta fram eksemplet fra Abrahams ofring igjen. Abrahams eget ønske og vilje gikk nok i en ganske annen retning enn den som ble utpekt av Gud, så her gjaldt det både å overvinne sin egen vilje og bøye seg inn under Guds vilje. Sml. Jer 7, 24, hvor vi har de to nevnte momenter i lydigheten. 1) De hørte ikke (adlød ikke). 2) De fulgte sine egne tanker, sitt onde, harde hjerte. — Positivt vilde dette bli slik i logisk rekkefølge: de overvant sine egne motstridende tanker, sitt onde, harde hjerte, — og de adlød. Sml. Jer 11, 8 og Lev. 26, 27.

Vi kan fatte oss mer i korthet når det gjelder de andre korresponderende uttrykk. Å være lydig mot Gud — å holde hans bud. — Et blikk på Gen. 26, 5 og Ex. 19, 5 vilde kanskje ved første øyekast føre til at en stilte de to uttrykk fullstendig på samme linje. Men dette vilde være forhastet. En må jo merke seg at det andre ledd innledes med vāv consecutivum, slik at det annet blir en følge av det første. Så har vi altså også her det samme forhold som vi konstaterte ved sammenlikningen like ovenfor: det første begrep er en forutsetning for det andre. — Når det gjelder «å holde Guds bud», er jo også handlingen uttrykkelig stilt i forhold til Guds bud, hva den ikke er i begrepet lydighet.

Noenlunde de samme overveielser kan gjøres gjeldende overfor de andre korresponderende begreper. — Det uttrykk som kanskje nærmest svarer til å være lydig, er det lange: å høre Jesu ord og gjøre etter dem, Matt 7, 24 og 26. Det inneholder begge de momenter som vi fant ved begrepet lydighet, bare at de to momentene ikke formelt er smeltet sammen til et begrep. Sml. uttrykket i Jak 1, 22: å være Ordets gjører, ikke bare dets hører. Også dette er nokså likt, bare at høre-momentet skyves en del i bakgrunnen. — Felles for alle de andre korresponderende uttrykk er det som vi fant allerede ved en tidligere sammenlikning — at de mangler den grunnforestillingen som vi har i lydighetsbegrepet, nemlig *å høre*.

Som resultat av våre undersøkelser kan vi slå fast: selve saken har vi også i N. T. (den lydige handling, det lydige forhold til Gud.) Men uttrykket forekommer meget sparsomt. Og der hvor det forekommer, har det oftest spesielle grunner. De korresponderende uttrykk som finnes, viser seg å inneholde delvis andre forestillinger og ligge på en litt annen linje. — Det blir altså fremdeles påfallende at vårt begrep trer i den grad tilbake i N. T. som det gjør. —

Og det er egnet til å vekke oppmerksomhet at det ikke framtrer som noe grunnkrav.

Mon ikke grunnen kan formuleres positivt så: i den nye pakt er *troen* grunnkravet. Et blikk på konkordansen vil vise det med ønskelig tydelighet. *Lydighet* kommer fullstendig i skyggen for *tro*. I den nye pakt gjelder Joh 6, 29: dette er Guds gjerning *at I skal tro* —.

Det er jo også interessant å legge merke til at «lydighet» på et par steder i N. T. bare nevnes for straks å settes/lik = *tro*. Rom 1, 5: for å virke den lydighet som består i *tro*. Hebr 11, 8: ved *tro* var Abraham lydig. Her ligger hele vekten på tro, ikke på lydighet. Altså: den rette lydighet i den nye pakt er fra en side sett — troen! Troen har så å si overtatt lydighetens plass! Lydighet er nærmest *et formalt begrep* hvis innhold må bestemmes ut fra sammenhengen.

Det ble nevnt at lydighet var et grunnkrav i den gamle pakt, mens tro er det i den nye. Vi kunde vel da gå et skritt videre og si at mens troen svarer til *evangeliet*, svarer lydigheten til *loven*.[31]) Dette er nok skjematisk sagt, men tør inneholde atskillig sannhet. — At vi på to steder har sammenstillingen «å adlyde evangeliet», Rom 10, 16; 2 Tess 1, 8, kunne synes å tale avgjørende imot ovennevnte påstand. Her er jo lydighet stillet i forhold til evangeliet. Men da vil vi henvise til det som ble sagt ovenfor om sammenhengens innvirkning på ordvalget i 2 Tess 1, 8 og Rom 10, 16. Sml. Rom 10, 16 b, hvorav det framgår at lydigheten i 10, 16 a er lik den lydighet som består i tro! Sammenstillingen av lydighet og tro i Rom 1, 5 (og 16, 26) skal vi redegjøre nærmere for senere.[32])

«Lydighet» smaker utvilsomt mer av *lov*. Hermed er det ikke meningen å si at lov og lydighet er noe mindreverdig. Jesu liv var jo et liv i *lydig lov*oppfyllelse, Matt 5, 17 og andre steder. Men det må ikke glemmes at «lydighet» er hentet fra et område hvor det gjelder: du skal! ellers blir det straff! (foreldre-, herre- og øvrighetsmyndigheten).

At lydighet smaker mer av lov kan vi visst også slutte av en interessant iakttagelse, nemlig den at Paulus i sitt kampbrev til galaterne *ikke* som i Romerbrevet bruker uttrykket ὑπακοὴ πίστεως, men det blotte πίστις, resp. ἀκοὴ πίστεως. Visstnok er også Romerbrevet et kampbrev med tydelig front mot judaismen, men tonen

31) Sml. H. Sasse: Hvad er luthersk kristendom? s. 114: Evangeliet krever tro, loven lydighet. — 32) Sasse påpeker med rette at uttrykket «troslydighet» er meget sjeldent i N. T., s. 108.

er her roligere, for faren er ikke så overhengende. De kristne i Rom var enno ikke smittet av den judaistiske surdeig.[33]) Annerledes med galaterne. Her sto mye på spill. Derfor er oppgjøret med judaistene i Galaterbrevet særlig kvasst. Å tale om lydighet i forbindelse med troen her, vilde være uforsiktig, og bare framkalle uklarhet i spørsmålet om frelsesgrunnen. Derfor er det ganske betegnende at ὑπακοή i det hele ikke forekommer i Galaterbrevet. — I 3, 2 og 5 har vi et uttrykk som minner om ὑπακοὴ πίστεως, nemlig ἀκοὴ πίστεως. Det er blitt oppfattet litt forskjellig, men det sier vel i grunnen saklig det samme som det blotte πίστις. Paulus nevner her som en analogi til åndsmottagelsen ἐξ ἀκοῆς πίστεως det som skjedde med Abraham. Han ble ikke rettferdiggjort av preken om troen, heller ikke av en preken som virket troen, men av *tro*. «Troens hørelse» vil da vel si det samme som «å høre med tro».[34])

La være at vår konklusjon ovenfor er noe skjematisk (at lydighet svarer til loven, mens tro svarer til evangeliet). Sikkert er det iallfall at det henger sammen med overgangen fra lov til evangelium når lydighetskravet trer så sterkt tilbake i N. T.

Så spørres det om vi ut fra vår undersøkelse kan si noe nærmere om forholdet mellom lydighet og tro i N. T. — Til forståelse av dette er det verd å legge merke til at «lydighet» forekommer i to forskjellige sammenhenger i N. T.. — På den ene side i forbindelse med *troen,* f. eks. Rom 1, 5; 10, 16—17, sml. 2 Tess 1, 8; 1 Pet 1, 22.[35]) — På den annen side i forbindelse med et liv i oppfyllelse av Guds vilje, så framfor alt om *Jesus,* Rom 5, 19; Fil 2, 8; Hebr 5, 8. Se også 1 Pet 1, 14—15 og 1, 2, sml. Hebr 2, 2. At det er tale om «livets lydighet» i 1 Pet 1, 14 synes oss nokså opplagt, se v. 14 b og 15. Men også i v. 2 er det rimelig at det samme gjelder, særlig når en tar i betraktning det gammeltestamentlige forbilde i Ex. 24, 7.[36])

Ut fra den første rekke av steder kunde det ligge nær bent fram å sette troen = lydighet, eller iallfall å hevde at lydighet hører med til troens vesen. — I bevisst opposisjon mot den lutherske forståelse proklamerer hos oss A. Øhrn: det konstitutive i Bibelens trosbegrep er de uatskillelige begreper tillit og lydighet.[37]) — Hos Barth

33) Moe: Romerbrevet, s. 15, 21 og 22. — 34) A. Schlatter: Der Glaube im N. T., s. 577. — 35) I Acta 6, 7 står jo også lydighet og tro i forbindelse med hverandre. Men dette sted inntar en særstilling, se utredningen ovenfor. — 36) Det er altfor lettvint å trekke den slutning som J. Kögel gjør: Med henblikk på at *tros*begrepet står i brevets midtpunkt, er det umulig å forstå Ú. om *livets* lydighet, og ikke om *tros*lydigheten. Bare hva *troen* gjør, tar forf. hensyn til, se ovenanf. skrift s. 134 (604). Av tolkere som tar det om livets lydighet, nevner vi de Wette, Pfleiderer og Sieffert. — 37) «Er bergprekenen evangelium?» s. 61. Se også s. 59, 68 og 71.

finner vi følgende kategoriske erklæring: Åpenbaringens konkrete og primære innhold og dermed dens fylde settes på spill gjennom den lutherske isolering av evangeliet fra loven og av troen fra lydigheten.[38]) — Disse synsmåtene finnes også hos teologer som ikke bevisst vil ta avstand fra den lutherske forståelse. I en undersøkelse av W. Schlatter om «Glaube und Gehorsam»[39]) finner vi følgende uttalelse: Glauben heisst Gehorchen, dies steht ebenso fest wie das Andere: Glauben ist Vertrauen, s. 33. På s. 34: N. T. stiller den sannhet at tro er lydighet klart i lyset. — Sml. Moe: Romerbrevet, s. 51 og 434, og Smemo: Kjærligheten hos troens apostel, s. 110: Derfor er det et annet ord som er vel så karakteristisk for Paulus' trosbegrep som «tillit», og det er «lydighet». En må være meget forsiktig med slike formuleringer.

Når det gjelder Rom 1, 5, skal først nevnes at en ikke kan trekke så enkle og lettvinte slutninger som enkelte antar. A. Øhrn sier uten videre at «det bibelske begrep troslydighet er = den tro som består i å adlyde evangeliet», s. 63. Men det er viktig å merke seg at Rom 1, 5 nettopp *ikke* skal forståes slik, men omvendt: den lydighet som består i tro. Og det er forskjell. Her er lydighet subjekt og troen predikat. Spørsmålet blir no om subjektet og predikatet her uten videre kan bytte plass. Men når det gjelder omvending av dommer, er det jo en grunnsetning i logikken at slikt ikke uten videre kan foretas. Bare rene kongruensdommer kan alltid snus om.

En kan altså ikke uten videre etter Rom 1, 5 si at tro er lydighet. Når det derimot gjelder forholdet mellom f. eks. tro og *håp*, stiller det seg annerledes, for her er rekkefølgen en annen. På det ene stedet i N. T. hvor disse to størrelser er stillet ved siden av hverandre som subjekt og predikat, 1 Pet 1, 21, er troen subjekt og håpet predikat.[40]) Og da kan en med større rett hevde at *håpet* er en side ved troen.

I Rom 1, 5 er altså forholdet omvendt: den lydighet som består i tro. At det er en sammenheng her mellom lydighet og tro, kan ikke benektes. Men den uttrykkes best slik at her er tale om en lydighet som antar troens form. Troen viser seg i dette tilfelle *faktisk* som lydighet, men det behøver ikke å bety at troen *er* lydighet, eller at lydighet hører med til troens vesen. Her er med andre ord ikke sagt noe om det *prinsipielle* forhold. Vi kunde jo som en analogi tenke oss en konstruksjon som denne: for å virke kjærlighetens liv ɔ: et liv som består i kjærlighet. Men det betyr

38) Sitert hos Sasse s. 99. — Om konsekvensene av det reformerte syn se Sasse s. 114. — 39) I «Beiträge zur Förderung chr. Theol.» 1901. — 40) Vi forutsetter da at utsagnet *ikke* skal fortolkes slik: så at eders tro og håp er til Gud.

ikke at «liv» hører med til kjærlighetens vesen. Her er bare sagt at livet i dette tilfelle antar kjærlighetens form. — Noenlunde det samme må gjøres gjeldende overfor forholdet mellom ὑπήκουσαν i Rom 10, 16 a og ἐπίστευσεν i v. 16 b.

Altså: ut fra det materiale vi har i N. T. er det ikke noe egentlig holdepunkt for at tro er = lydighet. Og da bør evangelisk-luthersk teologi være forsiktig på dette punkt.[41]) Vi må ikke havne i synergisme!

Når det gjelder den andre rekken av steder, viser den oss en annen side ved forholdet mellom tro og lydighet. Her står altså lydighet i forbindelse med et liv i oppfyllelse av Guds vilje. Nærmere bestemt må lydigheten her anskues som den innstilling som er forutsetningen for oppfyllelsen av Guds vilje og som besjeler den (se foran). Det kommer særlig illustrerende fram i 1 Pet 1, 14—15. Peters formaning går her ut på at leserne ikke skal skikke seg etter de forrige lyster, men være hellige i all sin ferd. Til begrunnelse av denne formaning, henviser han til deres lydighet. Den danner forutsetningen for kravets oppfyllelse.

I denne forbindelse må da forholdet mellom tro og lydighet bli et annet. Dette er jo egentlig et dogmatisk spørsmål, og eksegesen kan bare gi antydninger. Men det er vel rett å se det slik at når lydigheten har antatt troens form, så vil denne rettferdiggjørende tro manifestere seg som en levende tro ved at den «viser seg virksom», sml. Gal 5, 6. Nærmere bestemt viser den seg virksom i «kjærlighet», eller — for å bruke det samme uttrykk som ovenfor — et liv i oppfyllelse av Guds vilje. Men dette liv er i grunnen ikke noe annet enn en ny form for lydigheten, sml. 1 Pet 1, 14—15, slik at den her må betraktes som *en frukt av troen*. — I første tilfelle antar altså lydigheten form av tro, og i dette tilfelle av et liv i oppfyllelse av Guds vilje. Her ser vi at «lydighet» er et elastisk begrep. Og hvis disse synspunkter er riktige, så kommer det klart fram at «lydighet» i N. T. er et *formalt* begrep, hvis innhold må bestemmes ut fra sammenhengen.

Vi sa ovenfor at lydighet er et grunnkrav i den gamle pakt, mens tro er grunnkravet i den nye. Det kunde da se ut som om troen ikke spilte noen større rolle i den gamle pakt. Men vi vil gjerne no til slutt understreke sterkt at så ikke er tilfelle. Det vilde ikke være vanskelig å påvise, men det hører ikke inn under denne oppgaves ramme.

41) W. Elert er også svært forsiktig i «Der chr. Glaube», 2. utg. s. 153: Troen er «ein Folgeleisten gegenüber dem Adhortativ des Evangeliums. In diesem — und nur in diesem — Sinne kann er auch als Gehorsam — — bezeichnet werden».

RETNINGER OG TYPER I DEN NYERE SYSTEMATISKE TEOLOGI

OPPOSISJONSINNLEGG VED REIDAR HAUGES DOKTORDISPUTAS

Av Chr. Ihlen.

Doktorandens framstilling og kritikk av den såkalte Erlangerskole (pag. 50 flg.), presenterer seg som et appendiks til hans Schleiermacher-framstilling,[1]) og det er ikke så særdeles mye å si om det, da det vesentlig, liksom kritikken av Schleiermacher, dreier seg om forholdet mellom det objektive og det subjektive, og han kommer, vesentlig med de samme argumenter, til det resultat at her foreligger en prinsipiell subjektivisme — kun at denne ikke opptrer som «religionisme», men som kristelig frelsesubjektivisme.

Kritikken inneholder en del som det vel hersker samstemmighet om, som f. eks. at gjenfødelsesfaktumet i denne teologi — særlig i den utførelse som det har fått hos Frank, men også ellers — Ihmels søkte jo her å korrigere — altfor meget opptrer som en isolert, i seg selv avsluttet, uten videre påviselig sjelelig virkelighet, altfor bæredyktig som visshetsgrunnlag, og at det subjektive derfor også i visse sammenhenger blir atskillig overbetonet.

Men doktorandens oppfatning går som nevnt ut på at det også her foreligger en prinsipiell subjektivisme.

Denne kritikk grunder han delvis på en — så vidt jeg kan se — like fram uriktig anførsel, den at Frank gjerne taler om åpenbaringen bare som livskilde, og det skal bare være leilighetvis han også regner med at den er erkjennelseskilde. Jeg kan ikke finne at dette stemmer. Jeg kan ikke se annet enn at Frank straks fra begynnelsen av binder disse to sammen: Lebens- og Erkenntnissprocesse som vesentlige for den kristelige visshet (§ 3) og videre fram. Kfr. f. eks.: «Leben» — «Licht» § 17 in fine.

Ellers er hans stadig gjentatte hovedargument på linje med det

1) Avsnittet herom i opposisjonsinnlegget offentliggjort, N. T. T. 4. hefte 1942.

nevnte, dette som vi allerede kjenner fra Schleiermacher-kritikken, at da Frank oppfatter forholdet mellom åpenbaringen og troen kausalt, kan det ikke samtidig være tenkt teleologisk eller normativt. Dette er jo igjen disse aprioriske «ikke-kan-påstander» som en forgjeves leter etter noe bevis for. Og det er en så mye mer urimelig kritikk, som Frank fra begynnelsen av sterkt understreker at — etter *hans* syn — erkjennelsen er normeret av gjenstanden for eller innholdet i trosopplevelsen, et innhold som troen mottar i reseptiv troshengivelse. For så vidt burde han føle sin subjektivisme-beskyldning gjendrevet ved den for Frank grunnleggende definisjon av vissheten § 10, at den er en erkjennelse som vokser fram av subjektets erfaring, som igjen forutsetter et realt forhold til det objektive; vesentlig og bærende for Franks erfaringsbegrep er nettopp denne henvisning til det objektive. Kfr. også § 11.

Det må vel også — tross doktoranden — kunne tenkes sammen at troen har sin grunn i åpenbaring og skrift, samtidig som — når trosforholdet og det heri grunnede trosliv er blitt til — Skriften da fra en betydningsfull side kan komme i betraktning som en eksplikasjon igjen av det trosliv som har sin grunn i den. Skriften er nettopp ikke noen ytre autoritet i slett forstand, men består som autoritet under denne vekselvirkning mellom begrunnelse og eksplikasjon.

Men — her kommer no noe annet til som jeg må anse for en hovedfeil ved denne framstilling, en unnlatelsessynd som egentlig er verre enn hans gjerningssynder — som det jo ofte er tilfellet. Var det ikke så at doktoranden fra begynnelsen av sterkt har betonet at noen fastholden av Kristus-åpenbaringen i dens eksklusive singularitet bare kan tenkes når en fatter den under synspunktet: Inkarnasjon og oppstandelse? Det er jo det som har gitt avhandlingen dens titel. Så vidt jeg kan se spiller da også undersøkelsen av hvorvidt de systemer han kritiserer, bygger på disse forutsetninger, en vesentlig rolle ved hans vurdering av alle andre tenkere og tankeretninger som han behandler. Men her ved framstillingen av Erlangerskolen blir hele denne side av saken bare berørt en enkelt gang — og avferdiget med følgende sats: «Men selv om den metodiske subjektivisme er forenet med en material ortodoksi, og selv om altså det objektive åpenbaringsinnhold blir fastholdt, betyr ikke det at teologien får sin norm i Guds åpenbaring» (pag. 30). Hva en ellers mener om denne sats (se for øvrig bemerkningene under Schleiermacher-avsnittet, N. T. T. a. st. pag. 190—191) — på denne måte å avferdige hele vurderingen av et systems forhold til det objektive trosinnhold i en bisetning — er sikkert lite

rimelig — ikke minst etter doktorandens vurdering av inkarnasjon og oppstandelse ellers, når han betrakter anerkjennelsen av disse som conditio sine qua non for den fastholden av Kristus-åpenbaringen i dens eksklusive singularitet, som jo er alfa og omega i hans syn. Doktoranden burde saktens da vel også — men deri er hans framstilling i det hele svak, dog ingensteds ganske blank som her — ha trukket noen linjer til orientering over det historiske miljø hvor vedkommende tenker hører hjemme, og ut fra hvilket han må forståes og vurderes. Da måtte en om erlangerteologien si omtrent som så: Vi har i datiden på den ene side en spekulativ idealisme, på en annen en utglidende, romantisk følelsesreligiøsitet, på en tredje en halvkantisk, skeptisk kritisisme. (Med alle disse har Frank inngående oppgjør.) Hertil kommer så nøden overfor en destruktiv bibelkritikk etter dette som en har kalt det teologiske revolusjonsår 1835 med Strauss' Leben Jesu og Vatkes radikale gammeltestamentlige synsmåter. Hva en ellers tenker om skolen — og en kan ikke godt være blind for forskjellige feil ved den — så vil en kunne forstå at den under tidsforholdene representerte en bibelsk og kristelig fornyelse — og det ikke i en autoritær restaurasjons, men i den evangeliske tros navn, — men det er først ved framstillingen av Ritschl og senere i den systematiske framstilling doktoranden kommer i tanke om og uttaler at trossubjektivismen kan ses som et evangelisk moment som uttrykk for personlig trosoverbevisning. Hos en teolog som Frank spiller inkarnasjon og oppstandelse en avgjørende rolle. Og hvis det er en teologi hvor Kristi person har en dominerende betydning i forbindelse med inkarnasjon og oppstandelse, så er det dog vel hos v. Hofmann — man tenke på hans forsoningsteori. — v. Hofmann er da i det hele et navn som fra alle sider — foruten Rothes og Ritschls — anerkjennes som hørende til de første i denne tid. Men en skal ikke merke stort til det i doktorandens framstilling, og en forstår i det hele vanskelig hvordan en teologi som får en så slem medfart som erlangerskolen hos doktoranden, kunde vinne en så betydelig innflytelse i kirke og teologi og få såpass langtrekkende virkninger som erlangerskolen dog faktisk fikk.

Vi kommer til et avsnitt som doktoranden gir overskriften Historismen (pag. 60—90), og hvor han først og fremst opptar til drøftelse ut fra sitt singulære åpenbaringsbegrep A. Ritschls teologi. No hører göttingermesteren — ved siden av Schleiermacher — til de mest diskuterte teologer i nyere tid. Til forskjell fra forholdet med Schleiermacher må en imidlertid kunne si at vurderingene her ikke lenger er så sterkt stridende, snarere at det

har utdannet seg noe av en konsensus, og en vet i alminnelighet hva en vil kunne lære av Ritschl, og hva en ikke bør lære av ham. Det er således mindre saklig grunn til å oppholde seg synderlig ved dette punkt. Doktorandens framstilling gir da i mine tanker heller ingen særlig grunn til anmerkninger. Det er en dyktig og solid prestasjon som beror på omhyggelig studium. Han er dog unødig vidtløftig og skader delvis sin framstillings overbevisende kraft ved unødig konsekvenstrekkeri. Denne dom ble i opposisjonsinnlegget nærmere begrunnet, men utførelsen derav blir her sløyfet.

Vi kommer da til den neste type av historisme som doktoranden behandler, og som jeg også anerkjenner som virkelig historisme, nemlig den religionshistoriske skole, pag. 91—106. Hva doktoranden her presterer, hører til de dyktigste partier i hans historiske framstilling, og det gir det første kapitel av denne del av hans avhandling et høgere kvalitetspreg. Det dokumenterer omfattende lesning og inntrengende studium og evne til skarp logisk analyse på et område som krever framtredende filosofisk og teologisk skolering for å kunne beherskes. Jeg har for så vidt bare min beste anerkjennelse å gi ham for dette parti av hans framstilling.

Og likevel må det etter min mening gjøres den anmerkning at denne framstilling tross dens kyndighet og logiske stringens — som andre partier av hans avhandling — på grunn av det abstrakt logisistiske ved framstillingen — forbiser viktige reale forskjeller og av den grunn med hensyn til helhetssynet og resultatet skyter mer eller mindre over målet. Dette finner i dette tilfelle sin anvendelse på hans uklare utredning om Troeltschs apriori-begrep, hva jeg nærmere utførte i opposisjonsinnlegget, men som jeg her ikke går inn på.

Doktoranden går så over til framstillingen av den type av teologisk tenkemåte som går under navn av *biblisisme*, pag. 106—119. Også henvisningen til Skriften kan bli utført slik at den kommer i strid med troen på kristusåpenbaringens singularitet, et interessant og meget betydningsfullt synspunkt. Hans prinsipielle karakteristikk av denne tenkemåte og grunnene til den misvisning som her foreligger, er meget klar og rammende.

Doktoranden har i forbigående en framstilling og kritikk av *H. Cremers* «samvittighetsteologi». Jeg vil derom bare si at det forundrer at han kan skrive en så summarisk og lite nyansert karakteristikk av Cremer — det så mye mer som han vel må forutsettes å kjenne Schaeders mønstergyldige bedømmelse av Cremer i hans: «Die Lehre vom Heiligen Geiste», hvor han visstnok kritiserer, men samtidig forstår å vurdere det overordentlig meget

verdifulle i Cremers syn og det betydningsfulle i hans livsarbeid i det hele. Dog ligger Cremers arbeid i periferien av det som her er problemet: Forholdet mellom tro og historie, så det er ingen grunn til å feste seg mer ved det.

Annerledes forholder derimot saken seg når vi no kommer til *Kähler* og hans karakteristiske og atskillig påaktede stridsskrift: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*». Det må gås litt inn på dette, fordi nettopp Kählers «Sogenannte» er et betydningsfullt, originalt og teologisk høgt liggende arbeid om dette kjerneproblem.

Kähler er biblisist, men har, sier doktoranden, gjort et påaktelsesverdig og kraftig forsøk på å befri seg fra det som doktoranden oppfatter som biblisismens skjevheter, dette at Skriften får en isolert formell autoritetsstilling i forhold til kristusåpenbaringen. Dette er jo helt riktig. Og det positive bilde han stiller i spissen som referat av Kählers anskuelser, må også sies å være for så vidt riktig og instruktivt.

Desto eiendommeligere er det at hans kritikk hviler på så håndgripelige misforståelser som den gjør. Han har altså underlig nok både forstått og grundig misforstått Kähler.

Kähler vil ut over historisismen, men, hevder doktoranden: Det lykkes ham ikke! Doktoranden vil i den anledning strengt logisk påvise at Kähler ikke er i stand til å godtgjøre at kristustroen har karakter av bibeltro, eller at den virkelige historiske Kristus er identisk med den bibelske. Han blir etter doktorandens mening dog stående innenfor bannet av forskningens historisk-menneskelige Jesus. Det er ingen virkelig motsetning, hevder han, hos Kähler mellom hans bibelske Kristus og den historiske Jesus.

Den første av disse argumentasjonsrekker møter vi i forbindelse med hans bemerkninger om Kählers forhold til hva doktoranden kaller «biografikken»: «Når Kähler uttaler seg avvisende om historieforskningen, er det den konstruerende, kritiske biografi han tenker på, og (her kommer vi inn på misforståelsen) når han tar avstand fra biografikken, blir han i grunnen stående ved en reduksjon av det biografiske stoff. Kähler peker på at hverken Jesu barndom eller hans livs ytre forløp eller hans psykologiske utvikling blir beskrevet i de nytestamentlige skrifter, og at en historisk undersøkelse av evangeliene derfor må innskrenke seg til Jesu offentlige liv, men denne begrensning forhindrer ikke at N. T. blir betraktet som historisk kilde og bryter derfor ikke med Leben-Jesu-bevegelsens historiske syn» (pag. 116).

Er dette en riktig gjengivelse og forståelse av Kählers mening?

Det er en opplagt misforståelse — nettopp når en leser det av doktoranden siterte fra der sogenannte (pag. 22 og pag. 52—54). Det psykologiske kan jo dog ikke oppfattes som en *bestanddel* i overleveringen, men som et *synspunkt* for framstillingen — og Kähler selv lar en ikke i tvil om sin måte å anskue det på. Kähler taler pag. 51 om den nyere biografi — og sier hva som her har interesse: «Den nyere biografi søker sin styrke i den psykologiske analyse» osv. — og korresponderende hermed sier han om de nytestamentlige framstillinger pag. 52: «Die neutestamentlichen Darstellungen verlaufen nicht unter dem *Gesichtspunkte*[1]), das Werden Jesu zu veranschaulichen» osv. Det er fordi dette *synspunkt* ikke gjelder at hverken noen barndomshistorie eller Jesu livs ytre forløp har interesse. Her tales om alt annet enn en kvantitativ reduksjon av beretningsinnholdet. Dette ser en aller best når en legger merke til hvordan Kähler oppfordrer til å gå denne psykologiserende betraktningsmåte skarpt etter, og gjøre seg klar hva den vilde resultere i hvis den skulde gjennomføres. Kähler pag. 43: «Da vi intet annet har å bygge på ved en sådan betraktning enn analogien av vår egen sjelelige erfaring, vilde det i siste instans føre til at han, som etter kristen tro er den ene syndefri, vilde bli betraktet ut fra synspunkter som bare gjelder vårt syndige menneskeliv. Vi vilde konstruere oss et bilde bak N. T. som vilde stå stikk i strid med det.» Mer prinsipiell enn Kähler tenker seg motsetningen mellom N. T.s Jesus-bilde og den psykologiserende biografikk, kan det overhodet ikke oppfattes. Og når doktoranden hevder at Kähler fremdeles betrakter N. T. som historisk kildeskrift i alminnelig forstand, så er også det feilaktig, for Kähler har omhyggelig gjort rede for at det gjør han nettopp ikke. Det vesentlige ved N. T. er etter Kähler at det er et historisk kildeskrift som dokument for den kirkegrunnleggende forkynnelse eller fra et annet synspunkt for den historisk-overhistoriske åpenbaring som begrunner kristentroen. Og dens betydning som sådan kan ikke en historieforskning som arbeider uavhengig av troen, uttale seg om. Dette er det vesentlige ved N. T., dette er nettopp, som doktoranden selv i referatet er klar over, den nye veg Kähler slår inn på for å begrunne Skriftens autoritet (pag. 113).

Doktoranden fortsetter imidlertid sin argumentasjon for at Kähler tross alt er blitt hengende igjen i historismen, idet han forteller at Kähler for å beskytte seg mot biografikkens usikkerhet, vil konsentrere seg om den del av den nytestamentlige historie som kritikken ikke kan negere eller problematisere, og at han i den

1) Uthevet her.

forbindelse hevder at et sikkert minimum er mer verd enn et tvilsomt maksimum. Men med dette argument er doktoranden særlig uheldig og må sies å ha studert Kähler forbløffende overfladisk. Slår en etter på vedkommende sted (pag. 22), vil en nemlig se at denne Kählers uttalelse ikke er en utvikling av hans egne anskuelser, men hører hjemme i en polemikk mot de historiske apologeters og spesielt O. Ritschls måte å se saken på. Det er under dette synspunkt han billiger satsen at et sikkert minimum er mer verd enn et tvilsomt maksimum. Men hans følgende argumentasjon går ut på å vise at en med dette sikre minimum ikke kan oppnå noe som har noen vesentlig betydning for troens stilling til den virkelig historiske bibelske Kristus (kfr. pag. 120, 155). Slik kan en komme av sted når en ikke følger tankeutviklingen, men bare er på jakt etter sitater som skal brukes som dicta probantia i en beviskjede!

Enno en ting må jeg nevne, nemlig dette at han hevder at når Kähler vil grunne troen på Jesu nytestamentlige «karakterbilde», så viser også dette at han blir innenfor historismen og sier vesentlig det samme som Herrmann med hans tale om Jesu indre liv. Men riktignok innrømmer han senere at det hos Kähler ikke bare er Jesu «karakterbilde» som er troens grunn, men — som han sterkt betoner overfor Herrmann — regner han til denne grunn også andre trekk i det nytestamentlige Jesusbilde, således også oppstandelsen. Men denne innrømmelse er så vesentlig at den første sats derved må bli helt problematisk. Forholdet er i virkeligheten det at Kähler aldri bruker uttrykket «karakterbilde» i den snevre betydning som riktignok er den alminnelig gjengse, en persons indre religiøs-etiske egenart, men om bildets karakteristiske eiendommeligheter i det hele, om Jesus, slik som han trer fram som handlende «historiemoden personlighet». Dette framgår av hans definisjon av det og det innhold han til forskjell fra Herrmann gir det under oppgjøret med denne. Det er også derfor Kähler stadig setter ordet i gåseøyne, fordi han intet bedre uttrykk vet for å betegne dette mer omfattende som han sikter til, idet han er seg bevisst at «Charachterbild» som regel betyr noe annet, snevrere.

Men når altså iallfall oppstandelsen er et vesentlig moment i troens kristusbilde, så vil avgjørelsen av hvorvidt doktoranden har rett i sin kritikk av Kähler, hvorvidt denne tross alt er historist, bero på hvorvidt han har rett i den kritikk som han no til sist retter mot Kählers syn på oppstandelsen. Hans resonnement her er noe vanskelig å få fatt i: Oppstandelsen skal, mener doktoranden, etter Kähler ikke få eksklusiv betydning, for da vitnesbyrdet

om den «er en historisk virkning, blir man innenfor historismen». Studerer en nærmere doktorandens resonnement her og andre steder om denne sak (særlig klart pag. 258—259, 262, 266—267), så får en det bilde av hans argumentasjon: Overalt hvor oppstandelsesvitnesbyrdet er en virkning av en historisk-menneskelig Kristus, og hvor denne begivenhet bare oppfattes som vitnesbyrd om den *opphøyedes* guddom, hans overtidlighet og overhistoriske nærværelse hos sine til alle tider, der er vi fremdeles i historismen. Her blir altså en addisjon av en historisk menneskelig Jesus og en overhistorisk guddommelig Kristus med oppstandelsen som overgang.

Dette resonnement kan i seg selv anerkjennes som riktig etter mitt skjønn — men det er bare det at det ikke rammer Kähler, ti for Kähler er det heller ingen historisk Jesus uten nettopp troens Jesus Kristus. Oppstandelsen er for Kähler ikke bare grunnlag for opphøyelsen, men det karakteriserer også det bibelske bilde av den historiske Jesus Kristus. «Dette smaker i det hele av oppstandelse,» for å bruke hans karakteristiske uttrykk. Og begrepet guddom anvendes hos ham ikke bare om den opphøyede, men også fra begynnelsen av hans framstilling om den historiske. Han kjenner ingen historisk Jesus som ikke er og vet seg som Guds sønn. Ja, han betegner summen av dette karakterbilde som «guddom» og betoner stadig at det er Gud som virker gjennom ham, og at han gir kjennskap til og erkjennelse av og samfunn med Gud (uttalelser passim). Og enheten av bibeltro og kristustro kan da vel under disse forutsetninger ikke uttrykkes riktigere enn ved å hevde at han selv er opphavsmann til det bibelske bilde i evangeliene og i den apostoliske forkynnelse, hvor oppstandelse er et hovedpunkt som kaster lys både fram og tilbake.

Det hadde visselig vært bedre om doktoranden hadde anerkjent at Kähler på sin biblisismes grunn har brutt med all historisme og virkelig nådd en enhet av bibeltro og kristustro, og i stedet for disse skrudde og uriktige argumentasjoner uten klausuler anerkjennende sagt som Barth, Dogmatik I, 2: «Kähler har polemisert mot historieforskningens «historiske Jesus» på et tidspunkt da en slik polemikk kostet noe.»

Ser en tilbake på denne del av den historiske framstilling må en si at den ved siden av det som er dyktig gjort, lider av iøynefallende mangler. Jeg har framhevet framstillingen av den religionshistoriske skole som liggende på et høgere plan enn det øvrige, men ellers kvalifiserer doktorandens arbeid seg for meg først i annet kapitel.

I den annen halvdel av den historiske framstilling behandler doktoranden etterkrigstidens teologi og dens stilling til satsen om kristusåpenbaringens eksklusive singularitet.

Det er her *Karl Barth* og hans medarbeidere *Brunner* og *Gogarten* som står i midten flankert av *Otto* og *Schäder* som et slags forløpere, og *Schumann* som en selvstendig, yngre samtidig. Utvalget av representative tenkere i denne tidsperiode er sikkert i det store og hele riktig nok truffet. En kunde bare være i tvil om hvorvidt ikke en så betydelig tenker som *Karl Heim,* hvis dypt originale synsmåter nettopp kretser om dette samme spørsmål om kristusåpenbaringens eksklusive singularitet, og som har gjennomført dette synspunkt på en høyst frapant måte med vesentlig andre midler enn Barth og hans feller, burde ha fått en framtredende plass i denne sammenheng. Jeg tror det er vanskelig å benekte at dette saklig sett egentlig burde vært gjort. Men doktoranden har altså fritatt seg for å knekke den harde nøtt som «der unheimliche Heim» med hans borende dialektikk betyr, og nøyer seg med et par steder å påkalle hans hjelp ved kritikken av andre tenkere som ikke synes ham å gjennomføre den eksklusive singularitet med tilbørlig konsekvens.

Denne del av doktorandens historiske framstilling er meget dyktig gjort og har gjennomgående lykkes ham på en anerkjennelsesverdig måte. Spesielt vil jeg ha framhevet at en her i denne del har en velgjørende følelse av å være kommet ut over de ensidig logisistiske vurderingsmålestokker og apriorisk-deduktive metoder hvormed han tidligere har øvd sin kritikk, og får en framstilling som med all skarphet — og delvis også enno ensidig logisk-formalistiske kritikk — dog viser en ganske annen evne til psykologisk innføling og nyansering under bedømmelsen av de forskjellige autorer. Særlig framhever jeg hans Barth-framstilling som meget fortjenstfull — ikke minst på bakgrunn av våre egne forhold, hvor rabies theologica et philosophica i ikke liten utstrekning har boltret seg omkring Barths navn, og hvor også de mer inngående og saklige Barth-framstillinger synes meg å ha vært merkelig doktrinære.

Periodens fellessignatur finner doktoranden ganske riktig i den radikalere betoning av Guds transscendens og avstanden mellom Gud og menneske, hvorved nødvendigheten av den kontingente historiske åpenbaring blir annerledes påtrengende og samtidig det «mer enn historiske» i den historiske åpenbaring klart erkjent og derved en historisk avsporing grundig — kanskje ofte vel grundig — avbøyet.

Hva jeg finner minst tilfredsstillende i denne del, er hans framstilling og kritikk av R. Otto. Han har her manglet den nødvendige kongenialitet til å felle en rettferdig dom. Men jeg lar det ligge her.

Desto mer må — som allerede nevnt — hans framstilling og vurdering av Karl Barth roses. Han når her virkelig opp til de krav som bør stilles til teologisk historikk, hvormed jeg no ikke vil ha sagt at han helt har formådd å avlegge sin «gamle Adam», hangen til en viss logisk skjematisering, en registrering av enkeltheter og enkeltinnvendinger uten å kunne trenge inn til og samle momentene om et grunnsyn i dets sammenheng og med dets motsigelser. Det blir noe visst uorganisk også her — især i hans kritikk — og iallfall gjør han det ikke lett for sine lesere å få øye på capita rerum under kritikken.

Doktorandens framstilling av Barth er fortjenstfull ved den klare og kongeniale tolkning han gir av det som er de egentlig drivende motiver og tendenser hos ham både i hans tidligere profetiske periode, da han, som han selv karakteristisk framstiller det, var kommet i skade for «å slå allarm ved å trekke i tauget til den store kirkeklokke», og i den senere didaktiske, da han satte inn med den omfattende teologiske fundamentering av sine anskuelser, som til dato som bekjent har artet seg som en inngående utvikling av læren om Guds ord og dermed om åpenbaringen d. e. kristusåpenbaringen i dens eksklusive singularitet som teologiens bærende prinsipp.

Doktoranden avviser med stor klarhet og energi forsøkene på å lage konsekvenser av den filosofiske terminologi, som Barth, især i den første periode av sitt forfatterskap, betjener seg av og sette ham i urett ved å hevde at han vesentlig skulde ha sine røtter i en dialektisk filosofi med dens spenning mellom tid og evighet, mellom det anskuelige og det uanskuelige, mellom «Ursprung» og empiri, det «gegenständliche» og det «ungegenständliche», mellom historie og overhistorie.

Alt dette er bare tankemidler som danner utgangspunkt og tilknytningspunkt for ham for å få fram et teologisk grunnsyn som kraftig understreker en guddommelig transscendens som er forutsetning for at når Gud åpenbarer seg, skjer det ved en spesiell, singulær åpenbaring, ved sitt ord, og det som han åpenbarer, er ikke et åndsinnhold forskjellig fra ham selv, men det er Gud selv i hans subjektivitet, Deus ipse loquens, som selv er åpenbaringens innhold: «Det som åpenbares, er ikke menneskets riktige tanker om Gud, men Gud selv og hans riktige tanker om mennesket.» Ut fra disse forutsetninger blir da også troen på Jesu guddom en

bærende overbevisning for teologien, som står og faller med troen på åpenbaringen i hans person. Et særskilt avsnitt i denne klarstilling av Barths egentlige grunntendenser, vier han, hva som er helt riktig både ut fra Barth og fra doktorandens egne interesser, punktet om Barths syn på forholdet mellom åpenbaring og historie, hvorved han riktig får fram at etter Barths syn er åpenbaringen historie, men også mer enn historie, den er ikke en avsløring av menneskets egentlige virkelighet, men i Jesus Kristus er det Guds sønns historie som er det egentlige, det er ham som avslører sin virkelighet, det handles her om Sønnens åpenbaring av Faderen og om Faderens åpenbaring av Sønnen.

Er således doktoranden klar over og har gitt et etter mitt skjønn riktig bilde av hva som er de egentlige grunntendenser i Barths syn, så er han på den annen side ikke blind for de fordunklinger og ujevnheter som kommer inn i det ut fra hans filosofiske tankeapparat og ut fra andre egenheter ved hans teologiske tankeføring.

Han tar hensyn hertil allerede ved framstillingen av hans grunntendenser, hvor han delvis anerkjenner visse fordunklinger, delvis avviser en hårtrukken kritikk som vil gjøre disse egenheter og inkonsekvenser til det bærende i hans syn.

Men — dernest har han da også et særlig avsnitt overskrevet: Rasjonalistiske tendenser, hvor han gjør opp med og belyser innskrenkninger hos Barth og dernest hans hovedkritikk av ham under titelen: «Barths biblisisme», som da også virkelig er en hovedkritikk, idet det går løs på selve åpenbaringsforståelsen. Det følger som avslutning et kortere punkt om Barths subjektivisme, som meget riktig vet å pointere hvordan Barths transscendenssyn i dets overbetoning av Guds monergi ved frelsestilegnelsen slår om i sin rake motsetning i en subjektiv mytisisme.

Kritikken av biblisismen er da — i overensstemmelse hermed — også ganske riktig ført ut på det at i Barths skriftoppfatning er det synspunktet av ordet som et verbum internum hos profeter og apostler som har fått overvekten, og synspunktet av åpenbaringen som manifestasjon kommer til kort. Det blir her atter en subjektivisering av synspunktene som revansjerer seg overfor den ensidige transscendens i ansatsen av Barths teologi.

Men, det riktige synspunkt, at det er åpenbaringens karakter av manifestasjon, som ikke kommer til dets rett, blir dessverre ikke fastholdt og gjennomført hos doktoranden. Og her er dog vel egentlig des Pudels Kern, men det vil hverken Barth eller doktoranden, som dog var inne på saken, trekke konsekvensene av. Men det er bare når en gjør det, at tingen blir klar, og det objek-

tive og det subjektive kommer på deres rette plass: Åpenbaringen kan bare bli åpenbaring for oss når det kommer til oss som apostolisk forkynnelse ut fra et verbum internum. Men denne apostoliske forkynnelse må, forat det hele skal få hold i det objektive, sees som en virkning av det som den historiske, bibelske Jesus Kristus selv har villet og hitført; først da er vi på objektiv åpenbaringsgrunn, først da er *det* gjennomført, som Barth taler om, at den annen form av åpenbaringen, Guds ord, henviser til den første form, Guds handling i historien. Men da måtte Jesu person i det hele sees som Guds åpenbaring, og det måtte ikke hevdes, som Barth gjør, at bare oppstandelsen er uttrykk for Guds absolutte nærvær, og at alt annet er esjatologi. Men dermed kommer også et sant historisk moment inn i bibelsynet, hva Barth i det hele ikke får tilstrekkelig fram —; han kan med et slikt virkelig historisk syn også meget vel hevde at alt samtidig er esjatologi.

Jeg skal her stanse ved Barth og ikke referere de — for øvrig nokså kortfattede — bemerkninger som jeg i opposisjonsinnlegget gjorde om doktorandens framstilling av Brunner, Gogarten og Schumann.

MISJONSVITENSKAPENS EKSISTENSRETT

Av Olav Guttorm Myklebust.

Misjonsvitenskapens eksistensrett som teologisk disiplin grunner seg på faktorer av så vel saklig som formell art. Vi kan skjelne mellom et «materialt» og et «formalt» prinsipp.

I.

Vi vender oss først til en framstilling av misjonsvitenskapens «*materiale prinsipp*».

1. Kristendommens karakter av misjonsreligion kommer klart til uttrykk i *Den hellige skrift*. Allerede i *Det gamle testamente* kan vi tale om misjonstanker. Eller rettere: Vi konfronteres her med de avgjørende forutsetninger for en kristen verdensmisjon: troen på den ene Gud, altets opphav og Herre (Gen. 1; Deut. 6, 4; Jes 40, 12 ff. o. fl.); slektens solidariske enhet i kraft av avstamning fra en felles stamfar (Gen. 1, 26 f.; 2, 7; 3, 20); menneskets vesensslektskap med Gud (Gen. 1, 26 f.); syndens realitet og universalitet (Gen. 3; Salme 14, 1—3); og Guds utvelgelse av Israel og hans oppdragelse av dette folk til Kristus (Abraham, Moses og profetene).

Nettopp i forbindelse med dette siste moment står den første antydning i G. T. av tanken om en verdensmisjon: løftet til patriarkene om slektens signing i dem (Gen. 12, 3; 22, 18; 26, 4; 28, 14), samt ordet til Moses om Israel som et kongerike av prester og et hellig folk (Ex. 19, 5 f.). I begge tilfelle dreier det seg om en partikularisme med universell adresse og tendens. Israel ble det *ene* folk forat *alle* folk gjennom det kunde få del i frelsen.

Klarest og fyldigst avspeiler dette universelle sikte seg i den profetiske forkynnelse. Vi møter det allerede hos Amos (9, 7); og med sterkere aksentuering hos Mika og Jesaja (se f. eks. de like-

lydende vers Mika 4, 1—5 og Jes 2, 1—4), samt hos Jeremia (3, 17; 4, 12; 12, 14 o. fl.). Men framfor alt må Devtero-Jesaja nevnes i denne forbindelse. Israel har en verdenshistorisk misjon. Det er kalt til å være Jahves profet til folkene (42, 1 ff.; 45, 22 ff.; 60, 1 ff.; 66, 19 ff.). Men også Jonaboken har en vid horisont — her er ikke jøde og hedning (1, 2; 3, 2). Hos de senere profetene derimot er universalismen igjen mer avbleket (selv om den også hos dem på flere steder er tydelig nok, se f. eks. Hab 2, 14; Sef 3, 8 ff.; Sak 2, 15; 9, 10; Mal 1, 11).

Høydepunktet i de profetiske perspektivene er Ebed-Jahve-sangene (Jes 52, 13—53, 12). Tanken om Israel som Guds utvalgte redskap, knyttes her sammen med løftet om en Herrens tjener som gjennom sin stedfortredende lidelse skal sone slektens synd.

En eksponent for misjonstankene i G. T. er endelig Salmene. Jahve er ikke bare Israels konge. Han hersker over alle folk. Også hedningene skal tilbe og ære Herren. De oppfordres direkte til dette. Og Israel oppfordres til å kunngjøre Guds gjerning blant folkene (9, 12; 22, 28 f.; 47; 72, 8 ff.; 96, 3 ff.; 100; 105, 1).

Hva G. T. gir og kan gi er imidlertid bare antydninger. Misjonen som aktuell realitet hører den nye pakt til. Også i *Det nye testamente* møter vi de tankene som vi ovenfor kalte «avgjørende forutsetninger for en kristen verdensmisjon»: den ene Gud (Joh 17, 3; 1 Tim 2, 5); det ene blod (Acta 17, 26); slektssynden (Rom 5, 12 ff.) osv. Men i tillegg til dette kommer det spesifikt nye i N. T.: den nye pakt i Jesus Kristus til syndenes forlatelse (Luk 22, 20). Jesus Kristus er Herrens tjener som gjennom sin stedfortredende soning skaper en ny slekt (Luk 4, 16 ff.; Ef 2, 14 ff.; Rom 5, 17 ff.). Han var selv klar over sin enestående stilling og sin enestående oppgave. Verdensmisjonen er en frukt av Jesu kallsbevissthet som Messias (Luk 24, 46 f.; Joh 12, 23 f.; 32, jfr. 34).

Det kan innvendes at Mesterens utsendingsordre til disiplene i Matt 10, 5 f. synes å utelukke en universalistisk tolking av hans liv og verk. Men den partikularisme det her gjelder har — liksom partikularismen i G. T. — en «pedagogisk-propedevtisk» karakter, dvs. den er bare interimistisk — ikke et mål i seg selv, men et middel i universalismens tjeneste. Mellom den partikularistiske misjonsbefaling i Matt 10 og den universalistiske misjonsbefaling i Matt 28 ligger som forklaring ikke bare Jesu bevissthet om sitt universelle oppdrag, men også korset og den åpne grav.[1]) «Når jeg blir opphøyet fra jorden, skal jeg dra alle til meg» (Joh 12, 32). Jesu forkynnelse har et altomfattende sikte. Særlig liknelsene om

1) A. Kolmodin: Världsmissionens bibliska grund, s. 110.

Guds rike gjør dette klart (sml. Matt 13). Men også hans taler gir uttrykk for det samme (se Matt 5, 13 f.; 24, 14; 25, 32; Joh 3, 16; 6, 51; 8, 12; 10, 16 o. fl.).

I Paulus' forkynnelse og teologi får Jesu misjonstanker sin fullendte utforming. Paulus' forkynnelse er misjonsforkynnelse, hans teologi misjonsteologi. Budskapet om frelsen gjelder slekten i sin totalitet. Evangeliet er en Guds kraft til frelse for hver den som tror, både for jøde først og så for greker (Rom. 1, 16; sml. 5, 18 f.). Særlig må nevnes det klassiske sted 2 Kor 5, 14 ff. «Kristi kjærlighet tvinger oss,» skriver apostelen, «idet vi har oppgjort dette med oss selv at én er død for alle» (14—15 a). Kristenlivet kjenner en «tvang», en ἀνάγκη (1 Kor 9, 16), født gjennom troens møte med den Korsfestede og Oppstandne — som driver til tjeneste og ekspansjon. Kristus døde for alle forat alle skulde leve for ham (15, sml. 21). Guds frelse i Kristus fostrer sendebud (merk «så» i 20!). Det er ordet om forlikelsen som skaper forlikelsens tjeneste (18 b og 19 b).

Siden Kristus levde og døde og oppsto, har slektens liv stått i løftets tegn: «Hver den som påkaller Herrens navn, skal bli frelst.» Men hvorledes — spør apostelen — kan de påkalle den som de ikke tror på? — og hvorledes kan de tro der hvor de ikke har hørt? — og hvorledes kan de høre uten at der er noen som forkynner? — og hvorledes kan de forkynne uten at de blir utsendt? (Rom 10, 13—15 a). Med dette firedobbelte «hvorledes» har Paulus for alle tider gitt uttrykk for den indre og ubrytelige logikk i det kristne misjonsarbeid.

Men misjonstanken har hos Paulus en enda dypere forankring enn forankringen i «ordet om korset» (1 Kor 2, 2). Den er en frukt av Guds evige rådslutning om «en husholdning i tidenes fylde». Denne guddommelige plan går ut på atter å samle alt til ett i Kristus, dvs. å bygge opp et verdensomspennende fellesskap av alle folkeslag med Kristus som kilde og hode (Ef 1, 10). Kirken er en faktor av fundamental betydning i aktualiseringen av Guds evige forsett om slektens frelse i Kristus (Ef 1, 23).

Endelig nevner vi at også de øvrige skrifter i N. T. inneholder mange ord som tydelig peker i retning av en kristen verdensmisjon (Acta 4, 12; 1 Pet 2, 9 f.; 1 Joh 2, 2; Apok. 5, 9 f.; 7, 9 ff.).[2])

2) For en fyldigere framstilling vises det — foruten til det allerede anførte skrift av Kolmodin — til følgende arbeider: G. Warneck: Evangelische Missionslehre I, kap. 10, 11 og 12; J. Richter: Evangelische Missionskunde II, s. 7 ff.; B. Sundkler og A. Fridrichsen: Contributions a l'étude de la pensée missionaire dans la nouveau testament (en verdifull avhandling); S. Mowinckel: Missionsprofetier i det gamle og nye testament (i Kirke og Kultur, 1942, s. 520 ff.); Meinertz: Jesus und die Heidenmission; Spitta: Jesus und die Heidenmission; L. Brun: Jesus og hedningerne (i Norsk teologisk

2. Fra analysen går vi videre til syntesen. De dogmatiske konsekvenser av Skriftens misjonssyn kan kort sammenfattes slik:

To ting karakteriserer det kristne etos: absolutthet og universalitet. Med «absolutthet» sikter vi til den kjensgjerning at vi i kristenlivet har med *Gud* å gjøre, den Hellige og Evige. Kristenliv er personlig samfunn med den levende Gud i Jesus Kristus (Joh 17, 3; Kol 3, 3). Men uløselig forbundet med absoluttheten er universalismen. Overfor budskapet om Guds frelsesverk i Kristus gis det bare et avgjørende enten-eller: *Enten* er dette budskap sannhet — og da må det forkynnes og forkynnes for alle; *eller* også er det løgn — og da er de som har satt sitt håp til det, «de ynkverdigste av alle mennesker».[3]) «Kristi kosmiske sannhetskrav» — for å bruke et Karl Heim'sk uttrykk — er livsnerven i kristendommen. Som *absolutt* sannhet får evangeliet eo ipso en *universell* adresse. Som verdensmisjonsmøtet i Jerusalem klassisk formulerte det i sitt vedtak om det kristne budskap: «Either it is true for all, or it is not true at all.»[4])

Evangeliet er etter sin idé evangeliserende. Misjonstanken er en integrerende del av det profetisk-apostoliske budskap om frelsen i Kristus. Dette budskap samler seg i læren om rettferdiggjørelsen ved troen (Rom 3, 21 ff.). Og misjonen er intet annet enn en «naturnødvendig» følge av denne lære. Det universelle frelsesbehov, den universelle frelsesnåde og den universelle frelsesbetingelse fører logisk og etisk til et universelt frelsestilbud, dvs. en universell forkynnelse av evangeliet gjennom utsending av vitner til jordens ender.[5])

Men misjonen er ikke bare en konsekvens av forsoningens kjensgjerning. Den må ses i en større sammenheng. Misjonen er vegen til virkeliggjørelsen av Guds rike som tilværets τέλος. Misjonen er historien i historien, dens indre idé og tendens. For misjonens mål er å gjenopprette enheten i slekten, å gjennomføre en samling i Kristus av alle mennesker, av alle folkeslag og tider, av alle religioner og kulturer. Gjennom misjonen gjør Kristus sin frelse fruktbringende og aktuell i verdens liv. Misjonen blir på denne måten «linjen» i det gigantiske drama historien etter Skriftens syn er. Den gir oss siktepunktet for denne spenningsfylte strid om sjelene mellom Gud og Satan, lys og mørke, sannhet og løgn. Den kristne

tidsskrift, 1903 og 1904); A. Kristoffersen: Åpenbaringstanke og misjonsforkynnelse hos Paulus; samt de forskjellige bibelteologiske framstillinger (hvor for øvrig spørsmålet ikke vies synderlig stor oppmerksomhet).

3) Sml. K. Heim: Glaube und Leben, s. 433. — 4) Jerusalem Meeting Report I, s. 483. — 5) Således G. Warneck i sin tiltredelsesforelesning: Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theol. Wissenschaft, s. 9.

verdensmisjon er «der bestimmende Grundzug der Geschichte seit Christo».[6])

Bæreren av budskapet om Guds frelse i Kristus er kirken, ἡ ἐκκλησία κυριακή. Som dette uttrykket angir er kirken en guddommelig institusjon. Den er Kristi legeme (Ef 1, 23). Den er de helliges samfunn hvor evangeliet forkynnes og sakramentene forvaltes (Aug. VII). Og den har en dobbelt oppgave å løse: en indre og en ytre, oppbyggelse og utbredelse (sml. liknelsene om Guds rike i Matt 13). Kirken skal ta vare på og føre videre til slektene som kommer den hellige, apostoliske arv. Og den skal bringe budet fram til alle mennesker, alle folkeslag. Kirkens gudgitte gjerning og kall er «å framstille *ethvert* menneske *fullkomment* i Kristus» (Kol 1, 28). Men hermed er også sagt at kirke og misjon er ett. Misjonen er det ene av de to elliptiske sentrer kirkens liv kretser om. Den er «das werdende Prinzip».[7]) Den er «den virksomhet gjennom hvilken kirken vinner ny eksistens i verden».[8])

I stedet for å tale om to «sentrer» kan vi også — og kanskje rettere — tale om to «tendenser». I samsvar med de to grunnmomenter i kristenlivet: det absolutte og det universelle — gjør i kirkelivet to grunntendenser seg gjeldende: en sentrifugal og en sentripetal, en tendens innad mot sentrum og en tendens utad mot periferien. Og det er en intim og gjensidig livsnødvendig vekselvirkning mellom disse to: uten kirke ingen misjon; uten misjon ingen kirke. Klassiske eksempler er Brødremenigheten[9]) og den skotske kirke.[10]) Kirkehistorien viser at overalt hvor misjonstanken er blitt en makt i menighetslivet, har det fulgt fylde og utsyn og seier. Og omvendt: hvor misjonen er blitt forsømt, er resultatet blitt stagnasjon og død. Valdensernes valgspråk har evig gyldighet: Una chiezza che non evangelizza muore.[11])

Det er for øvrig misvisende og uriktig å tale om kirke *og* misjon. Kirke *er* misjon. «Misjon» er Kristi kirke i funksjon. Kirken har ikke sitt mål i seg selv. Den er et middel til virkeliggjørelsen av Guds rådslutning om slektens samling i Kristus. Den er derfor alltid «undervegs» = fremadrettet, handlingsbestemt. Dette «dynamiske» moment ligger latent i nådemidlene som konstituerer den

6) M. Kähler: Die Wissenschaft der christl. Lehre § 440 (sitert etter samme forfatters Dogmatische Zeitfragen II, s. 442). Sml. Paul Tillichs avhandling i Church, Community and State III, s. 103 ff., særlig 121 (The Kingdom of God and History), og Einar Billings misjonssyn (Nord. Miss. Tidsskr. 1942, s. 253 ff.). — 7) J. Schmidlin: Einführung in die Missionswissenschaft, 2. oppl. 1925, s. 40. De øvrige teologiske disipliner representerer det «værende» og «ferdige». — 8) H. W. Tottie: Evangelistik, s. 4. — 9) W. Kunze: Der Missionsgedanke bei Schleiermacher und seinen Schülern, s. 16. (Schl. om «kirke og misjon» hos Brødremenigheten.) — 10) Se D. Mackichan: The Missionary Idea in the Scottish Churches, særlig s. 64, 99 f. og 112 f. — 11) Nippold: Kirchengeschichte, s. 557.

ene, hellige og alminnelige kirke. Så sant disse får virke normalt og uhindret, vil kirken eo ipso komme i bevegelse, dvs. bli en misjonerende makt.[12]) Liksom misjonen er kirkens mor, således er også kirken misjonens mor.

Kirke og misjon er korrelater. De hører sammen «som to foldede hender». Som F. R. Barry sier i sin bok: The Relevance of the Church: «The Church is in the world to redeem it. A Church true to its character and mission will be looking outwards upon the world, not inwards upon its own system. An introverted Church has no future. The question is not, Which is the true Church? It is rather, How can the Church come true?»[13])

3. Av det vi har utviklet ovenfor følger at den teologiske undervisning og forskning må ha et «elliptisk» sikte, dvs. den må samle seg om disse to «tendenser»: konsentrasjon og ekspansjon, begge konstitutive og likeverdige ledd i den kristne livsvirkelighet.

En teologi som ensidig beskjeftiger seg med kristenlivets og kirkelivets «innerside», har på et vesentlig punkt sviktet sin idé. Den ytre eller ekstensive side har krav på en jevnbyrdig behandling. Så meget mer som teologien faktisk er et produkt av misjonsarbeidet. Den kristne teologi ble til gjennom apologeternes oppgjør med den hellenistiske kultur.[14]) Det drivende motiv bak dette oppgjør var denne praktiske misjonsinteresse: å gjøre evangeliet gjeldende i den enkeltes og folkenes liv som «Guds kraft til frelse for hver den som tror».

Teologien har som sin oppgave å verne om og fremme forståelsen av den livsvirkelighet Gud i Kristus gjennom Ånden og Ordet har åpenbart for menneskene. I kraft av sin spesielle utdannelse og sin kirkelige ordinasjon — og sin stilling i det hele som Guds og menighetens tjener — er presten den logiske leder for misjonsarbeidet i menigheten. Hovedansvaret for denne sentrale side av kirkens liv hviler på ham. Men hermed følger som et uavviselig krav nødvendigheten av at de teologiske studenter og kandidater i sin studietid innføres i det kristne misjonsarbeid: dets bibelske grunnlag, dets historie og stilling i dag — og lærer å verdsette dette arbeid som den åndelige stormakt det er.

Det siste er et ikke uvesentlig moment. Den kristne misjon er en

12) Dette synspunktet kommer klart fram i H. P. S. Schreuders misjonsopprop: Nogle Ord til Norges Kirke, se herom nærmere min artikkel: Schreuders misjonsopprop i kirkehistorisk sikt (Norsk teologisk tidsskrift, 1942, s. 193 ff.). Sammenlign for øvrig W. Löhes definisjon av misjonen: «nichts als die eine Kirke Gottes in ihrer Bewegung» (Drei Bücher von der Kirche, s. 15). — 13) Sitert etter H. Kraemer: The Christian Message in a non-Christian World, s. 419. — 14) M. Kähler: Dogmatische Zeitfragen 2. utg. II, s. 421; R. Seeberg: Dogmengeschichte I2, s. 266.

verdensfaktor, en åndsrørsle av gigantiske dimensjoner. Et par tall vil vise dette. Verdensmisjonen — den katolske og den evangeliske tilsammen — teller i dag 33 millioner kristne blant de fargede folkeslag. Den beskjeftiger en hær på 62 000 hvite misjonærer og 365 000 innfødte arbeidere. Den driver et omfattende folkeopplysningsarbeid (95 000 skoler med 5 millioner elever), og et imponerende litteraturarbeid (bl. a. over 1000 bibeloversettelser). Hertil kommer ca. 10 000 filantropiske institusjoner av forskjellig slag (sykehus, spedalskhjem osv.).[15])

En åndsrørsle som har gjort en slik verdenshistorisk innsats, som har reist seg slike monumenter som Edinburgh, Jerusalem og Tambaran, som stormenn i vitenskapens verden som Leibniz og Darwin, Hjärne og Max Müller har ytet sin hyldest — fortjener å bli tatt hensyn til av teologien i en ganske annen grad enn tilfellet har vært hittil.

Avgjørende er imidlertid de «indre» argumenter som ovenfor er utviklet. Misjonen representerer en kristelig og kirkelig livsfunksjon av første rang. Vi står her overfor en åndsfaktor som med rette kan karakteriseres som «kirkens og teologiens annen halvdel».[16]) Misjonsvitenskapen har derfor krav på å bli innordnet i det teologiske system som en selvstendig disiplin — jevnbyrdig med de eldre og alminnelig anerkjente disipliner.

II.

Misjonsvitenskapens eksistensrett som teologisk disiplin rettferdiggjøres også ut fra overveielser av formell eller objektiv art. Vi vil no se litt nærmere på dette «*formale prinsipp*».

1. I det vitenskapelige granskingsarbeid foregår det en stadig *spesialisering* gjennom grunnleggelse av nye disipliner og fag. Kunnskapens tre skyter stadig friske skudd. Vi kunde kalle denne lov i vitenskapens verden «loven om forskningens forgreningstendens». Cassiodorus sier det slik: «Omne scientificum, quanto profundius quaeritur, tanto gloriosius invenitur. Decorum hic est terminum non habere.»[17])

Det er nettopp i kraft av «loven om forskningens forgreningstendens» vår tids tallrike og høgt utviklede ånds- og naturvitenskaper med sine mange og forskjellige disipliner er blitt til. De nye disipliner opptrer som regel først som underordnede fag under de eldre hevdvunne disipliner for senere å erklære seg uavhengige

15) Se Interpretative Statistical Survey of the World Mission of the Christian Church, 1938. — 16) J. Schmidlin: Einführung in die Missionswissenschaft, s. 9. — 17) Sitert etter Plath: Drei neue Missionsfragen, s. 27. Sml. Plaths uttrykk s. 56: «eine sich stetig ergänzende Plerophorie der Wissenschaften.»

og etablere seg som selvstendige vitenskaper (sml. arkeologi, filologi, etnologi, antropologi, samfunnsvitenskap, kunstvitenskap og flere). Denne spesialiserings- og emansiperings-prosess har fortsatt helt fram til i dag — og i økende tempo. Pedagogikk og psykologi f. eks. — tidligere filosofiske disipliner — har konstituert seg som selvstendige vitenskaper.[18]) Og nye disipliner kommer stadig til: religionspsykologi, filantropi, radiovitenskap osv.[19])

Et interessant og instruktivt eksempel på forskningens forgreningstendens er religionsvitenskapen. Denne er blitt en selvstendig vitenskap gjennom bevisst frigjørelse fra de fire vitenskaper som alle tidligere gjorde krav på den som et underordnet fag i sitt system: filosofien, historien, filologien og teologien. Dels ut fra det omfangsrike materiale den opererer med, dels ut fra dette materiales særegne karakter har religionsvitenskapen energisk avvist ethvert «formynderi» fra de andre vitenskapers side og gjennomført sitt selvstendighetskrav med rike resultater. Religionsvitenskapen er i dag en suveren vitenskap med fire hoveddisipliner: en historisk, en psykologisk, en sosiologisk og en filosofisk. Religionsvitenskapens «modervitenskaper» er blitt redusert til «hjelpedisipliner».[20])

Det som her er sagt om det vitenskapelige granskingsarbeid i sin helhet, gjelder også den teologiske forskning. Også her kan vi konstatere en stadig fremadskridende «plerofori». Opprinnelig besto teologien bare av ett fag: apologetikken. Av dette ene fag har i seklenes løp de mange og forskjellige teologiske disipliner suksessivt utviklet seg. I oldkirken fikk vi dogmatikken, samt eksegesen og kirkehistorien. Middelalderen nøyde seg stort sett med å fortsette de teologiske tradisjoner fra foregående epoke. Den store hoveddisiplin var dogmatikken. Ved siden av den finner vi tilløp til en selvstendig behandling av etikken og kirkeretten. Med reformasjonen opplevde de eksegetiske disipliner et veldig oppsving (bibelsk filologi og teologi). Men først på slutten av 1600-tallet tar den teologiske differensiering for alvor til. I løpet av to århundrer fordobles tallet på teologiske disipliner (sml. innflytelsen fra den filosofiske, historiske og naturvitenskapelige forskning). Blant de nye fag kan nevnes innledningsvitenskap, dogmehistorie og symbolikk. Først no får kirkehistorien en virkelig selvstendig

18) R. Eriksen: Filosofi og etikk ved universitetet (Aftenpostens kronikk 19. mars 1939). Pedagogikkens og psykologiens selvstendiggjøring er — hevder forf. — «i full overensstemmelse med tidens krav». Forf. ønsker to professorater i filosofi: ett i erkjennelseslære og ett i etikk. — 19) Ved universitetene i Berlin og Harward er det opprettet lærestoler i radiovitenskap. Ja, ifølge meddelelser i pressen skal Berlins universitet ha fått «verdens første fakultet i kringkastingskunnskap». — 20) J. Wach: Religionswissenschaft, kap. 1; Karsten: Inledning till religionsvetenskapen, s. 5 ff.

stilling; likeså etikken. Framfor alt må dog nevnes innordningen av den praktiske teologi i det teologiske system. Den nye hoveddisiplin opptok i seg slike fag som homiletikk, kateketikk, liturgikk, pastorallære og kirkerett (som alle går tilbake til oldkirken), samt pedagogikk (fra reformasjonstiden).[21])

Vi kan her bare peke på denne differensiering. En nærmere undersøkelse av spørsmålet vil vise at «loven om forskningens forgreningstendens» også gjelder i teologien. Ja, fra et formelt synspunkt vil en levende teologi nettopp bety en teologi hvor denne lov hersker uinnskrenket. Som Zöckler sier: «Die Lebensfähigkeit des Baums der theologischen Wissenschaften ist eins mit seiner Wachstumsfähigkeit.»[22])

2. Blant de teologiske fag som er kommet til i løpet av det siste sekel, er også *misjonslæren*. Innordningen av dette fag skyldes ikke innflytelse utefra. Det er skjedd ut fra kirkens eget indre behov.[23])

Teologien hadde lenge ingen plass for misjonen. Den tok på seg — for å bruke Grauls betegnende bilde — en mine som den fornemme bydame viser overfor en slektning fra landet som uventet trer inn i den strålende salong: den skammet seg — —.[24])

Selv i vår tid får misjonen på ingen måte en behandling som svarer til dens betydning. Hverken i kirkehistorien eller i den praktiske teologi — de to hoveddisipliner en hittil stort sett har henvist misjonen til — blir det gitt og kan det gis en utførlig framstilling av dette arbeid. En må nøye seg med antydninger (sml. f. eks. Schian: Praktische Theologie, hvor misjonen vies 11 sider — av 406!). En hederlig unntagelse for kirkehistoriens vedkommende er L. Bergmanns framstilling (5. utgave 1941) hvor der er et fyldig, avsluttende kapitel om misjonen. Men så er jo også forfatteren professor i misjonshistorie!

Misjonsvitenskapen kan på ingen måte slå seg til ro med den plass den hittil er blitt innrømmet av teologien. Den har krav på en langt mer sentral og selvstendig stilling i systemet. «Eine besondere wissenschaftliche Disziplin» — heter det i et klassisk avsnitt i W. Bornemann: Einführung in die evangelische Missionskunde — «entstand jedesmal dann, wenn ein bestimmtes Gebiet der Forschung als ein selbständiges und in sich geschlossenes erkannt wurde, wichtig genug, um einer besonderen wissenschaftlichen Be-

21) Zöckler: Handbuch der theol. Wissenschaften I, s. 22 ff.; J. A. Eklund: Teologisk encyklopædi, s. 41 ff. — 22) Zöckler: Anf. skr. I, s. 84. — 23) Zöckler: Anf. skr. I, s. 54. — 24) Sitert etter G. Warneck: Das Studium des Mission auf der Universität (Allg. Miss.z.schrift 1877, s. 150).

handlung würdig zu sein, vielgestaltig und reichhaltig genug, um einer gesonderten Prüfung und Darstellung zu bedürfen, eigenartig genug, um an die wissenschaftliche Methode und Arbeit besondere Anforderungen zu stellen.»[25])

Spørsmålet er da om det kristne misjonsarbeid kan sies å representere «et selvstendig og sluttet forskningsfelt». Vi mener ja. Vi har her å gjøre med en kristelig og kirkelig virksomhet med et klart avgrenset arbeidsområde.[26]) Denne virksomhet er også «viktig nok», «allsidig og rikholdig nok» og «egenartet nok» til å ha krav på en selvstendig vitenskapelig behandling. Hva våre saklige argumenter for denne påstand angår, viser vi til framstillingen ovenfor av misjonsvitenskapens «materiale prinsipp». Her bare et par punkter av formell art — i tilknytning til «loven om forskningens forgreningstendens».

I likhet med de mange andre disipliner som etter hvert har etablert seg som selvstendige vitenskaper (sml. særlig religionsvitenskapen), kan også misjonsvitenskapen motivere sitt emansiperingskrav med *den overveldende stoff-fylde* som her kommer i betraktning. Bare misjons*historien* stiller forskeren overfor oppgaver av slike dimensjoner at det er umulig for en enkelt mann å kunne løse dem.[27]) Hertil kommer så misjonsvitenskapens forskjellige *teoretiske* disipliner som også krever sin mann fullt ut. Å overlate til de «ordinære» teologiske lærere å foredra misjonsvitenskap i tillegg til sine egne fag, er en høyst utilfredsstillende ordning. De forskjellige professorer har allerede mer enn nok med sine egne disipliner. Særlig gjelder dette professoren i kirkehistorie. Denne disiplin må vel sies allerede å være sprengt hva stoff angår. Og dog er det mange som mener at misjonsvitenskapen må komme inn nettopp her. Men »ultra posse nemo — heller ingen professor theologiae — obligatur».[28])

Et annet argument for misjonsvitenskapens eksistensrett som selvstendig disiplin, er dens *egenart*. Her igjen kan vi vise til andre vitenskapers utviklingshistorie (sml. igjen særlig religionsvitenskapen). Uttrykket «egenart» må i denne forbindelse dog ikke forstås absolutt. Meget mer er det slik at særpreget har sin grunn

25) Anf. skr. s. 5. — 26) Sml. foruten anf. skr. av Bornemann også J. Schmidlin: Einf. in d. Miss.wiss. hvor misjonsvitenskapen karakteriseres som «ein organisches, einheitliches, in sich geschlossenes Ganze» (s. 9), samt R. Streit: Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, s. 5. — 27) Se International Review of Missions, 1925, s. 115; 1932, s. 532 ff. Sml. Frick: Die Methode der allg. Religionsgeschichte in akad. Vorlesungen (i Deutsche Theologie, s. 223 ff.): Misjonsvitenskapen er «uferlos», den har til oppgave å behandle «einen ausserordentlich weitschichtigen Stoff» og dens spesialfelter som misjonsteori, misjonshistorie, misjonsstatistikk osv., «sind auch für sich allein unübersehbar reichhaltig» (s. 225). — 28) Warneck i Allg. Miss.z.schrift, 1877, s. 158.

i et intimt slektsskap med samtlige teologiske hoveddisipliner. Det er karakteristisk at misjonsvitenskapen er blitt båret fram av og har fått tilskudd fra forskere representerende de forskjelligste disipliner innen teologien: systematikere (Schleiermacher, Kähler og Heim), kirkehistorikere (Wiggers og Mirbt), eksegeter (Schlatter) og «praktiske» teologer (Ehrenfeuchter).

Som allerede nevnt er misjonen — hvor den i det hele er blitt viet oppmerksomhet av teologien — stort sett blitt «adoptert» enten av kirkehistorien eller av den praktiske teologi. Det kan da også påvises et nært slektsskap mellom misjonen og disse to disiplinene. Misjonshistorien er tydelig en del av den alminnelige kirkehistorie. Og misjonsteorien (i snevrere forstand) går naturlig inn som et fag i den praktiske teologi. Men misjonen er nøye forbundet også med de eksegetiske og systematiske disipliner (sml. slike spørsmål som misjonsarbeidets bibelske grunnlag, kristendommens absolutthet, imago Dei, revelatio generalis osv.). Ja, også ikke-teologiske disipliner som religionsvitenskap, geografi, historie, etnografi, antropologi, filologi og flere er misjonsvitenskapen nær forbundet med.

Det er blitt foreslått at misjonen, resp. misjonsvitenskapen, på grunn av sitt slektsskap med de fire hevdvunne hoveddisipliner innen teologien, kan og bør «fordeles» mellom disse.[29]) Men slektsskapet er et argument *for* og ikke *mot* misjonsvitenskapens eksistensrett og selvstendighet. Vi viser her til hva vi ovenfor uttalte om religionsvitenskapen som seierrikt har hevdet sin suverenitet qua vitenskap ikke bare på tross av, men også på grunn av sitt slektsskap med filosofi, filologi, historie og teologi. Sammenlign også en helt ny vitenskap som filantropien hvis slektsskap med psykologi, etikk, samfunnsvitenskap, rettsvitenskap og teologi er blitt framholdt som et avgjørende argument for dens selvstendighet.[30])

Misjonsvitenskapens «stoff» grenser for en stor del inn på de andre teologiske disipliners områder. Men den tar opp til behandling også mye nytt materiale, både historisk og teoretisk. Avgjørende er imidlertid det spesielle *synspunkt* den anlegger og gjennomfører — og de spesielle *problemer* den er konfrontert med. Alt dette rettferdiggjør dens stilling som selvstendig disiplin. Det er jo på denne måten f. eks. den praktiske teologi er blitt anerkjent

29) Således Mirbt, se Die Begründung von Missionsprofessuren an deutschen Universitäten (Studierstube, 1912, s. 468 ff.); sml. Merkel: Die Bedeutung der Missionswissenschaft (Allg. Miss.z.schrift 1920, s. 271). Som Mirbt også Warneck i yngre år, se Missionslehre I, s. 33; sml. også tiltredelsesforelesningen om «Das Bürgerrecht der Mission», s. 10. — 30) A. Jørgensen i innledningen til sin bok «Filantropi» (Kbh. 1939); sml. Aftenpostens kronikk 25. juli 1940.

som en egen hoveddisiplin. Det «stoff» den praktiske teologi opererer med, er i grunnen ikke noe nytt. Det kan systematisk innordnes under den ene eller den annen av de tre teoretiske hoveddisipliner (sml. praksis før Schleiermacher). Men det praktiske *sikte* og de praktiske *spørsmål* det her gjelder, gjør med rette denne gren av teologien til en *selvstendig* hoveddisiplin.

Endelig nevner vi at misjonsforskningen — til tross for sin unge alder — har skapt en vitenskapelig litteratur som i kvalitet og omfang avkrever den dypeste respekt. Forskere som Warneck, Richter og Latourette, og på katolsk hold Streit, Schmidlin og Charles, har gjennom tallrike og gedigne avhandlinger gjort det klart for alle at spørsmålet om misjonsvitenskapens eksistensrett ikke bare er et spørsmål om «tro», men også om «gjerninger».[31])

3. Det er ikke bare den praktiske teologi som er «praktisk». All teologi er etter sin idé «praktisk teologi». Den sikter på å dyktiggjøre kirken til løsningen av sine gudgitte oppgaver i verden, først og fremst gjennom utdannelsen av «rettskafne tjenere som både lærer vel og lever vel».

Teologien er en «habitus practicus». Eller for å sitere den fyldigere definisjon Quenstedt etsteds bruker: en «habitus intellectus θεόςδοτος, practicus». Alex. Halesius uttrykker den samme sannhet slik: «Theologia est scientia magis virtutis quam artis, et sapientia magis quam scientia.»[32]) Schleiermachers innsats for den praktiske orientering av teologien er velkjent.[33]) Sammenlign for øvrig den tradisjonelle distinksjon mellom de teoretiske disipliner som scientiae ad praxin og de praktiske disipliner som scientiae de praxi. Det «praktiske» er altså avgjørende — endog for de teoretiske disipliner!

Er det dette «praktiske» sikte som skal avgjøre en teologisk disiplins eksistensrett og legitimitet, må misjonsvitenskapen komme i aller første rekke. For her står vi overfor en disiplin som er helt igjennom «praktisk». Misjonsvitenskapens gjenstand er jo misjonen, dvs. kirkens arbeid for å utbre evangeliet til alle folk i samsvar med Mesterens uttrykkelige ordre og evangeliets egen indre dynamikk.

Misjonsvitenskapen virkeliggjør sin «praktiske» idé ad to veger — en direkte og en indirekte.

31) Et overbevisende vitnesbyrd om spennvidden og kvaliteten av «gjerningene» er de bindsterke rapportene fra verdensmisjonsmøtene i Edinburgh, Jerusalem og Tambaram. Sml. for øvrig min artikkel: Misjonsvitenskapen som teologisk disiplin, T. T. K. 1941, s. 109 ff. — 32) Sitert etter Zöckler: Anf. skr. I, s. 86. Sml. Kähler: Anf. skr., s. 341. — 33) Se Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 5, sml. § 6.

Direkte realiserer misjonsvitenskapen sitt «praktiske» sikte gjennom — sammen med de øvrige teologiske disipliner — å utdanne for den hellige tjeneste i menighetene prester som er dypt rotfestet i Guds ord og har et inngående kjennskap til kirkens liv og historie, inklusive misjonsarbeidet.

Et misjonsvåkent menighetsliv er kjennetegnet κατ' ἐξοχήν på den levende kirke. Det er prestens oppgave og ansvar å vekke og styrke dette liv. Nettopp derfor er det så viktig at han i sin studietid blir dyktiggjort for denne gjerning. Vi står imidlertid her bare ved begynnelsen. Det er enno langt igjen før målet er nådd. Edinburgh-konferansens forslag om misjonen som «an integral part of the curriculum of every theological seminary or college» er i de fleste land fremdeles framtidsmusikk.[34])

Aller mest direkte løser dog misjonsvitenskapen sin «praktiske» oppgave når den — atter i samarbeid med de øvrige teologiske disipliner — utdanner teologer for misjonstjenesten i fremmede verdensdeler. En må oppriktig ønske at misjonærene i framtiden mer og mer vil bli rekruttert fra teologenes rekker. Stillingen på misjonsmarken krever dette. Allerede Graul understrekte sterkt nødvendigheten av teologisk utdannede misjonærer, «denn die Aufgaben draussen sind grösser als die Aufgaben daheim».[35]) Senere slo bl. a. Warneck til lyd for den samme tanken.[36]) Og i dag kan dette krav ikke lenger ignoreres. En konferanse av eksperter som i 1929 drøftet dette tema: «Teologien og den kristne verdensmisjon», sa det slik: «In the world situation which the Church is facing at the present time the leadership that is supremely needed is that of the theologian.»[37])

Indirekte virkeliggjør misjonsvitenskapen sin «praktiske» idé gjennom den befruktende og insiterende innflytelse den øver på de andre teologiske disipliner. Som enhver vitenskap har også teologien en tendens til teoretisering og intellektualisering. Misjonsvitenskapen representerer en verdifull motvekt mot en ensidig eksegetisk-, systematisk- og historisk-kritisk innstilling og vurdering.

En full forståelse av de hellige skrifter forutsetter i virkeligheten

34) Edinburgh Conference Report VI, s. 179, sml. s. 274. Jfr. Jerusalem Meeting Report III, s. 222 f., samt følgende uttalelse i Warnecks tiltredelsesforelesning: «Ich rede auf Grund einer langen Erfahrung wenn ich konstatiere dass der Mangel an Missionskenntniss von der Universität her die praktische Missionstätigkeit des Geistlichen vielfach lähmt und trübt. Ohne ein Missionswissen fehlt der Trieb zur Missionsarbeit oder wird das Reden über Mission zur Phrase» (s. 18). — 35) K. Graul: Über Stellung und Bedeutung der Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften, s. 15 f. — 36) G. Warneck: Tiltredelsesforelesning, s. 19 f. — 37— Theology and the Christian World Mission. A Short Report of a Conference on the Preparation of the Ministry, held at York 2.—5. April 1929, s. 15. — En ypperlig innføring i aktuelle teologiske oppgaver på misjonsmarken gir H. Kraemers berømte bok (se ovenfor), samt The Tambaram Madras Series (syv bind).

kjennskap til misjonsarbeid og misjonsforhold. For Det nye testamentes vedkommende er dette umiddelbart innlysende. De nytestamentlige skrifter er misjonslitteratur, kristne misjonærers produkter. Dette gjelder allerede evangeliene. Misjonen aktualiserer evangeliene. Som Einar Billing sier: «Den som leser beretningene fra misjonsmarkene, får en uforlignelig kommentar til evangeliene. Der ute innånder man galileisk luft.»[38])

Men også vår forståelse av Paulus er blitt beriket og utdypet gjennom misjonen. Denne gigant i Guds rike — som misjonær og teolog enestående i historien — er blitt ganske annerledes levende og livsnær etter at vi har fått se ham i lys av de forhold og erfaringer som særpreger den moderne verdensmisjon. Det er ingen overdrivelse å tale om en ny vurdering av Paulus i denne forbindelse. En forsker som Schlatter har lært mye av denne «misjonsbelysning» av den store apostel.[39])

Det som her er sagt om N. T., gjelder også G. T. Også denne del av Den hellige skrift gjør misjonen levende for oss. Misjonen kjenner motsetningen mellom åpenbaring og religion, mellom profetisk og naturalistisk livs- og verdenssyn. Den kjenner det hedenske miljø: avgudene, offerne, demonene osv. Og den kjenner den mentalitet og de livsforhold som G. T. avspeiler og er framgått av. Kjennskap til misjonen betyr således en stor vinning også for den gammeltestamentlige forskning. «Vi plukker levende blomster istedenfor å samle pressede planter.»[40])

Misjonens betydning for eksegesen framgår også av andre ting. Den setter f. eks. Skriftens syn på sakramentene i relieff. Særlig gjelder dette dåpen. Denne møter oss på misjonsmarken i sin opprinnelige, nytestamentlige form. Vi har her også høve til å studere dens grunnleggende betydning for den enkelte kristen og for menighetslivet i langt større grad og under langt mer «homogene» forhold enn i de såkalte kristne land. For øvrig faller det fra misjonsarbeidet — for å nevne nok et eksempel — et klart lys over et slikt problem som «språk og evangelium»: spenningen mellom ord og ånd, vanskeligheten med å fylle de gamle «filologiske» former med et nytt «pnevmatisk» innhold.[41])

38) Einar Billing in memoriam, s. 119. Sitert etter Nord. Miss.tidsskrift 1942, s. 257. — 39) Se herom nærmere J. Richter: Die Briefe des Apostels Paulus als missionarische Sendschreiben; A. Kristoffersen: Åpenbaringstanke og misjonsforkynnelse hos Paulus; Oepke: Die Missionspredigt des Apostels Paulus; J. Warneck: Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission; P. Wernle: Paulus als Heidenmissionar; o. fl. Sml. Allg. Miss. z.schrift 1917, s. 362 f.; 1920, s. 299 f.; samt Schmitz: Die Briefe des Paulus als integrierende Bestandteile seiner Missionsarbeit (i Deutsche Theologie, s. 167 ff.). — 40) Fr. La Roche: Rückwirkung des Missionsstudiums auf das theologische Denken, s. 5. — 41) En interessant innføring i problemet «språk og evangelium» gir E. Danbolt i «Lys og Liv» 1941, nr. 9, s. 11 ff.

Misjonen har betydelige bidrag å yte også til de systematiske og historiske disipliner. Den er en konkret kommentar til kristendommens krav på å være den endegyldige og universelle religion. Den viser oss slektens indre enhet og ytre mangfold. Den åpner for verdensvide perspektiver. Den gjør den esjatologiske forventning levende. Den stiller den enkelte kristen og de forskjellige kirker, kulturer, folkeslag og epoker inn i sin rette verdenshistoriske, ja, kosmiske sammenheng. Den viser hvordan den teleologiske linjen som går gjennom alt arbeid i og for Guds rike i denne verden, en gang skal bli ført helt fram: den nye himmel og den nye jord hvor rettferdighet bor!

Misjonen gjør i det hele teologien aktuell. Den frigjør fra en ensidig orientering bakover, fra historisk ensretting. Den gir det livsnære, fremadvendte sikte for vår forskning. Den lærer oss å se våre problemer i et større perspektiv. Kristendommen blir noe mer enn «eine Dominante des europäischen Glaubens- og Geistesleben».[42]) Den blir en erobrende, levende kraft som skaper historie blant de fargede folk og som styrker troen i den misjonerende menighet. Det store spørsmål om evangeliets absolutthet — et teologisk problem av aller største rang — får sitt suverene svar i utfoldelsen av «evangeliets livskrefter»[43]) på misjonsmarken. Verdensmisjonens apologetiske betydning for kirken kan vanskelig overvurderes.[44])

Misjonen tvinger teologien til konsentrasjon om det vesentlige. Den forenkler vårt granskingsarbeid gjennom å gi det større samling og sluttethet. Det er kanskje ikke for mye å si — som det også er blitt sagt — at det er bare det som har vist seg å være av verdi i misjonsarbeidet, som fortjener en varig plass i vår teologi.[45])

Og til slutt: Misjonen er en refleks av vår egen åndelige situasjon. Den er en projeksjon av våre kristelige og kirkelige forhold og problemer. Vi ser dem i et nytt lys, på en annen bakgrunn — og derfor med så mye klarere konturer. Så blir det også lettere å søke og finne botemidlene. «Hva historien framstiller i lengdesnitt, viser misjonsvitenskapen oss i tverrsnitt.»[46])

42) Merkel bruker dette uttrykket i sin tidligere siterte artikkel om misjonsvitenskapens betydning (Allg. Miss.z.schrift 1920, s. 273 f.). — 43) Sml. titelen på J. Warnecks berømte bok: Die Lebenskräfte des Evangeliums, en bok som har hatt stor betydning også for teologien gjennom den innflytelse den har øvet på slike forskere som Schlatter og Kähler (Schlunk: Die Weltreligionen und das Christentum, s. 200). — 44) Om «misjonsapologetikken» (for øvrig en uheldig betegnelse) se de misjonsteoretiske arbeider av G. Warneck og J. Richter. Videre H. W. Schomerus: Missionswissenschaft, s. 122 ff.; La Roche: Anf. skr. s. 15; Schlunk: Anf. skr. s. 200; Edv. Rohde i Svensk Mis.tids. 1925, s. 11 ff. Særlig vises til H. Frick: Missions- und Religionswissenschaft als Theologische Disziplinen (i Deutsche Theologie s. 160 ff.). Disse disipliner — hevder forf. — hører «zur Substanz zeitgemässer Theologie» (s. 162) — nettopp ut fra denne apologetiske interesse: «die Rechtfertigung der eigenen Überzeugung im Vergleich mit anderen und im Gegensatz zu ihnen» (s. 164).— 45) La Roche: Anf. skr. s. 16. — 46) Bornemann: Anf. skr. s. 28.

Resultatet av våre overveielser — saklige og formelle — blir da dette at misjonsvitenskapen har krav på å bli innordnet i det teologiske system, og ikke bare som et underordnet fag, men som en selvstendig og med de andre jevnbyrdig disiplin. Misjonsvitenskapen er en altfor viktig, altfor omfattende og altfor egenartet vitenskap til å kunne slå seg til ro med å få anvist en plass under kirkehistorien eller den praktiske teologi eller noen annen teologisk disiplin (hoveddisiplin eller spesialdisiplin). Å overlate misjonshistorien til kirkehistorien, misjonsteorien til den praktiske teologi osv. er en «viviseksjon» som det må protesteres mot i den teologiske humanitets navn. Helt absurd blir denne framgangsmåte når den videre fører til en oppstykking av misjonslæren gjennom fordeling av stoffet på de forskjellige praktisk-teologiske spesialdisipliner (kateketikk, homiletikk, kirkerett osv.).[47]) Misjonsarbeidet er et organisk hele. Det må behandles i sammenheng og i samsvar med sin «idé». Vitenskapen om misjonsarbeidet har sitt selvstendige forskningsfelt, sine spesielle prinsipper og metoder, sine spesielle oppgaver og problemer.[48]) Dens eksistensrett skulde dermed være klar. Misjonsvitenskapen er ikke et teologisk adiaforon. Den er tvert imot en integrerende del av teologien. Som Walter Holsten sier: «Nicht hat die Missionswissenschaft ihre Existenzberechtigung vor dem Richterstuhl der Theologie zu erweisen, sondern die Theologie hat ihre Legitimität an dem Vorhandensein und der Pflege der Missionswissenschaft zu erweisen.»[49])

47) Sml. til det frg. J. Richter: Weltmission und theologische Arbeit, s. 100 ff. — 48) H. W. Schomerus betoner dette sterkt i sin «Missionswissenschaft», s. V, 14, 22. Sml. til tanken Edinburgh Conf. Rep. VI, s. 180: «Modern missionary movements are so rapid and their problems so numerous and so complex as to demand the attention and consideration of a specialist.» — 49) «Das Evangelium und die Völker» (Vorwort).

SONING OG TILGIVELSE I DET GAMLE TESTAMENTE

Sven Herner: «Sühne und Vergebung in Israel».
C. W. Glerups förlag, Lund 1942.

Soning og tilgivelse hører til de aller mest sentrale ting i Det gamle testamente. Om disse sentrale ting har den gamle lundenserprofessor i Det gamle testamente, *Sven Herner*, skrevet en bok: *«Sühne und Vergebung in Israel»*. Den er utkommet som bind III *i årsberetningen for 1941—1942 for «Det humanistiske videnskapsakademi i Lund»*. Det er helt riktig hva forfatteren innledningsvis skriver: «Den som har et noenlunde inngående overblikk over soning og tilgivelse i Det gamle testamente, forføyer dermed over et godt grunnlag for studiet av disse begreper i Det nye testamente.» Det var erkjennelsen av nettopp denne sannhet som i sin tid drev nærværende anmelder over til arbeidet med Det gamle testamente. Jeg var opptatt med nettopp det sentrale emne soning og tilgivelse i Det nye testamente og i troslæren, men forsto at jeg herunder måtte tilbake til Det gamle testamente. Og lenger enn til Det gamle testamente er jeg enno i dag ikke kommet.

Det er med stor interesse og spenning anmelderen derfor er gått til lesningen av *professor Sven Herners* bok. Hvordan har så denne vitenskapsmann og forfatter grepet saken an? Boken er ganske forskjellig anlagt fra hva vi er vant til i dette og lignende emner. Vi kan f. eks. sammenligne med en bok av samme omfang omtrent som *Johannes Herrmanns: «Die Idee der Sühne im Alten Testament»* som utkom i Leipzig allerede i 1905. Denne knytter sin utvikling av soningens begrep i G. T. nøye til betegnelsen eller ordet כִּפֻּר og behandler også «Die kofer-Stellen». *Sven Herner* derimot erklærer i innledningen at det ikke er formålet med hans arbeid å oppføre de forskjellige steder hvori kippêr og Sâhah forekommer. Men han vil gi et overblikk over hvorledes soning og tilgivelse blir

framstilt, ganske likegyldig hvilke uttrykk blir brukt. Også slike ord må tas hensyn til hvor det faktisk dreier seg om soning og tilgivelse, skjønt ingen av de derfor brukte uttrykk forekommer. Heri har forfatteren rett. Det er forholdet mellom disse to ting, soning og tilgivelse, forfatteren interesserer seg for, hvilke motiver for tilgivelsen guddommen har, og hva mennesket eller folket har å gjøre, hva det kreves av dette for å oppnå tilgivelsen. For øvrig foretar forfatteren ikke noen egentlig analyse av begrepene. Han gir heller ikke noen sammenfattende og systematiserende bibelteologisk framstilling av stoffet, hva vi savner. Han søker ikke å gi noe helhetssyn.

Forfatterens framgangsmåte er følgende: Han tar sitt utgangspunkt i forholdet mellom mennesker, når det gjelder gjenoppretttelse av det normale forhold mellom to parter etter at dette er blitt forstyrret ved den ene parts skyldbeheftede opptreden. Ved soningen erklærer den skyldige part seg beredt til å gjøre godt igjen, og dette blir godtatt av den krenkede. Men ved tilgivelsen er det den krenkede selv som gjenoppretter det forstyrrede forhold til den skyldige. Grensen mellom soning og tilgivelse er dog ikke skarp, hevder forfatteren. Han belyser så dette ved en rekke eksempler fra G. T.. Vi vil ikke unnlate å bemerke at forholdet på dette område mellom mennesker, ikke uten videre kan overføres på forholdet mellom Gud og mennesker. Gud kan selvsagt ta initiativet, også når han krever soning.

Videre behandler forfatteren av boken Det gamle testamentes skrifter i forskjellige grupper, hva som står i disse om soning i forholdet til Gud og Guds tilgivelse. Noen egentlig eksegese av skriftmaterialet blir det ikke tale om i boken, men en ganske fyldig gjennomgåelse av materialet og ganske almenfattelig. Professoren viser seg under denne gjennomgåelse som tilhenger av den nokså gjengse litteraturhistoriske oppfatning av G. T.s skrifter, men i meget moderat og forsiktig form, og uttaler seg med stor forsiktighet når det gjelder steder og avsnitt i de forskjellige skrifter som tolkere vil anse for uekte.

Først tar bokens forfatter hva han kaller «*Die ältere Anschauung*» for seg. Denne finnes i det man gjerne kaller det devteronomiske historieverk, særlig fra Dommerboken til Annen Kongebok, men også de eldre kilder i Pentatevken. Etter «denne eldre anskuelse» ble det tillagt ofrene en meget stor betydning i soningens tjeneste. Man ga også «løsepenger» som kunde være dyr eller virkelige penger. Ofte måtte den skyldige dø, eller noen av folket måtte dø stedfortredende. Bønn og forbønn kunde også utvirke

tilgivelse uten egentlig soning. Devteronomium taler aldri om soning ved offer, hevder professor *Herner*. Etter den «devteronomiske skole» blir det ved synd og frafall forstyrrende forhold til Jahve restituert ved omvendelse og bønn uten offer.

Deretter gjennomgås alle *skriftprofetene*. Hos de føreksilske skriftprofeter er det aldri tale om soning og tilgivelse ved offer eller andre ytre ting. Det er hos dem kun tale om straff og uigjenkallelig dom eller hel omvendelse. Uten omvendelse, ingen tilgivelse. Bønn og forbønn har profetene øvet. I det hele forkaster profetene enten all kultus uten videre, således *Amos*, mener professor *Herner*, eller de forkaster hele samtidens ethnifiserte og med gudløshet forbundne kultus. Først eksilets profeter, spesielt *Ezechiel* og de ettereksilske profeter, hadde igjen et annet syn på offer og kultus i det hele. Når jødene kommer tilbake til Jerusalem igjen, vil Jahve lukte den velbehagelige duft av ofrene. Ezechiel gir i kap. 40—48 et fullstendig kultusutkast til beste. Også denne profet forkynte dog med styrke omvendelse og nødvendigheten av en ny pakt. *Den annen Jesaia* krever ikke ofre. Tilgivelsen motiveres ved andre ting, således ved utvelgelsen fra Abrahams tid av, ved Jahves løfter om nåde som ikke skulde vike fra Davids hus til evig tid (2 Sam 7, 16), ved Jahves kjærlighet og barmhjertighet, for sitt navns og æres skyld. «Som moren ikke stiller noen betingelse for sin kjærlighet til barnet, så stiller heller ikke Jahve noen fordringer til Israel som betingelser for syndstilgivelse og redning.» Israels frelse er et verk av ren, ufortjent nåde fra Jahves side.

De ettereksilske profeter er kultusglade i tilknytning til Ezechiel.

I det tredje avsnitt av boken behandler forfatteren «*lovens innflytelse*». Først *Presteskriftet* (P.) meget utførlig. Her gjør professor *Herner* oppmerksom på at begrepet *sone* (כִּפֶּר) finnes omtrent tre ganger så ofte som i hele Det gamle testamente tilsammen. Profeten *Ezechiel* som bruker denne ordstamme hyppigst etter P., har dog i det hele ikke ordet tredjeparten så ofte som et enkelt kapitel i P. (3 Mos 16). Soning oppnås etter P. ved offer, og P. forsikrer, som Ezechiel, at ofrene virkelig er forsonende. Presten virker soning gjennom dem. Alt annet som ble tillatt f. eks. fattige folk var kun erstatning for, surrogat for offer. Tilgivelsen er altså følge av offer. Dog er tilgivelse på annen måte ikke helt fremmed for P.

Under samme avsnitt, «*Lovens innflytelse*», gjennomgås videre også *Salmene, Ordspråkene, Job, Klagesangene* og *de øvrige skrifter*, skjønt forfatteren selv sier om Salmene: «Likså fullstendig som begrepet *soning* behersker Presteskriftet, er *tilgivelse* hovedbegrepet i Salmeboken.» Selv hvor soningens terminus kippêr be-

nyttes, betyr den nærmest *å tilgi* (Salm 65, 4; 78, 38; 79, 9). Om soning er det kun tale i Salm 49, 8. Tilgivelsens grunn eller motiver er Guds nåde og barmhjertighet, Jahves navn og ære, Jahves rettferd og trofasthet, Jahves løfter etc. Salmene var jo for en stor del kultussalmer og ble brukt ved kultusakter i templet. Man har kalt dem det annet tempels salmebok. Så mye mer bemerkelsesverdig er det at aldri blir det i dem gitt noe sikkert uttrykk for at ofre kan virke sonende. Ofre blir nok betraktet som noe Gud velbehagelig, men ikke sonende. I noen salmer blir ofrene devaluert (Salm 40. 50. 51). Det gjør seg gjeldende i denne som i flere andre henseender en utpreget klassisk profetisk tankegang i Salmene.

Også i *Ordspråkene* tales om soning, men ikke ved offere. Soningen skjer på annen måte. Heller ikke i *Jobsboken* spiller soning ved ofre noen rolle. I bokens prolog og epilog er det tale om sonoffer. Men ofrene spiller selv her en underordnet rolle i forhold til forbønnen. Også i *Klagesangene,* hvor syndserkjennelsen kommer sterkt fram, dreier det seg om omvendelse, syndsbekjennelse og bønn fra de syndendes side, og nåde og tilgivelse fra Jahves side.

Gjennomgåelsen av det stoff som handler om soning og tilgivelse i G. T., er den sterke side ved *Sven Herners* bok. Denne gjennomgåelse er knapp, klar og grei. Men leseren savner — som nevnt — i høg grad et helhetssyn. Det overlates til leserne selv å oppsummere resultatene og trekke slutningene. Og herunder vil den oppmerksomme leser måtte sette sine spørsmålstegn. Det kan ikke annet enn virke påfallende, i særlig grad påfallende, at *Salmene, Ordspråkene,* Jobs bok og flere settes under overskriften «*Lovens innflytelse*» med *Presteskriftet* i spissen. Og så har loven ikke noen som helst innflytelse øvet på *Salmene* når det gjelder soning og tilgivelse, og heller ikke på *Ordspråkene, Jobsboken* eller *Klagesangene.* Tvert imot er de sterkt preget av den føreksilske profetiske forkynnelse. Disse skrifter følger slett ikke i *Presteskriftets* kjølvann. Hvordan kan det henge sammen? Det skulde vel ikke henge sammen med at en meget betydelig del av Salmene er føreksilske og nettopp står under profetisk påvirkning og er blitt til i profetiske kretser. Men man er jo inneksersert i den oppfatning at Salmene vesentlig skal være ettereksilske. Ordspåkene likeså.

Fremdeles vil nok også mange lesere sette spørsmålstegn ved at Presteskriftet slik uten videre og uten forbehold plaseres etter profetene. La så være at det er blitt samlet og sluttredigert i eksilet eller, som mange mener, også i ettereksilsk tid. Men dette skrift, ved hvis eksistens ikke så få i det hele er begynt å sette spørsmålstegn, hviler i hvert fall på prestetradisjoner fra den aller første

tid i Israels liv og utover. Dertil er det klart at det finnes flere lovkorpora i dette skrift fra gammel tid og skriftlig fiksert. Vi kan tenke på offerlovene i Tredje Mosebok 1—7, renhets- og urenhetslovene i samme bok 11—15 og Hellighetsloven i samme bok 17—26.

Det er jo eiendommelig med den sterke veksling i vurderingen av ofrene i det hele og spesielt av ofrene som sonende fra hva *Sven Herner* kaller «den eldre anskuelse» til skriftprofetene før eksilet, fra skriftprofetene til Ezechiel og Presteskriftet, og så igjen fra disse til Salmene, Ordspråkene, Jobs bok etc. Denne veksling stiller sine problemer. Det har vel ligget utenfor oppgaven i *Herners* bok i det hele å berøre disse problemer, skjønt vi nok kunde ha ønsket det var skjedd.

Karl Vold.